Xavier Diez

El anarquismo individualista en España (1923-1938)



Título:
El anarquismo individualista en España (1923-1938)

Cubierta y maquetación: Virus editorial

Primera edición: septiembre de 2007

Edición a cargo de:
VIRUS editorial/Lallevir S.L.
C/Aurora, 23 baixos
08001 Barcelona
T./fax: 934413814
c/e: virus@pangea.org
http://www.viruseditorial.net

Impreso en:
Imprenta LUNA
Muelle de la Merced, 3, 2.º izq.
48003 Bilbao
T.: 944167518
Fax: 944153298

ISBN-10: 84-96044-87-4
ISBN-13: 978-84-96044-87-6
Depósito Legal:

Índice

Segunda parte
EL DISCURSO DEL ANARQUISMO INDIVIDUALISTA EN ESPAÑA (1923-1938)

Armé el barco de la ilusión
La fe del marinero reforcé
Estaba lejos mi sueño, y era el mar
Traidor
(Solamente nos es concedida
esta vida
que hemos recibido;
y es en ella precisamente
donde hemos de buscar
el viejo paraíso
perdido)

Todo a punto, izaba velas
Y decía adiós al muelle, a la calma tediosa
Desmedida
La encrespada inmensidad
Día a día el barco ha transformado
En una errante y alada sepultura...
Mas sin desmayo corto el viento.
Cualquiera que sea la aventura
Lo que importa es partir, no llegar.

Miguel Torga

Comentarios iniciales y agradecimientos

El origen de la obra que aquí presentamos es largo y complejo. Parte de un interés básicamente personal. Respondía a la necesidad del autor de conocer un movimiento y un pensamiento sobre el cual pesaba un silencio informativo e historiográfico difícilmente justificable, si consideramos la importancia que el mismo había tenido en la historia reciente de este país. El anarquismo como sujeto historiográfico ha sido maltratado, aunque más por omisión que por acción. A pesar de que algunos historiadores le han dedicado sus esfuerzos investigadores, resulta difícil en cambio que la mayoría de personas con una buena formación universitaria haya podido obtener una información satisfactoria sobre este movimiento y sistema conceptual que llegó a tener tanta y tan importante presencia dos generaciones atrás.

Precisamente este silencio académico resulta muy similar al que sobre una época complicada como las décadas de los veinte y de los treinta reinaba entre buena parte de las familias de nuestro país. Entre los descendientes de los perdedores de la guerra civil, el silencio y el olvido parece haber sido una penitencia que se obstina en persistir. Y el silencio y el olvido, conjuntamente con la falsedad y la tergiversación, son los principales enemigos que un historiador debe combatir.

En el caso de quien suscribe esta investigación, la curiosidad personal se ha combinado con la intelectual, y excelentemente guiado por mi director de tesis doctoral, Àngel Duarte, y por uno de los grandes conocedores del anarquismo, Pere Gabriel, hará ya casi diez años, en octubre de 1997, inicié este apasionante trayecto del conocimiento, que como en el caso del Ulises que evocaba Kavafis, el poeta de Alejandría, nos hace a todos más ricos que antes de haber iniciado la travesía.

Los primeros años, por cuestiones académicas, centré mi interés en el discurso sexual presente en el anarquismo, especialmente el expresado desde dos revistas anarquistas individualistas de Barcelona: *Ética* e *Iniciales*, trabajo que sirvió para conseguir la suficiencia investigadora del programa de doctorado que seguía

desde 1996 en la Universitat de Girona. De esta primera investigación surgió mi primer libro: *Utopia sexual a la premsa anarquista de Catalunya* (Pagès Editors, Lérida, 2001). Este primer trabajo me ayudó también a centrar mi objeto de estudio, el anarquismo individualista, marco desde el cual se podían explicar muchas cosas sobre las ideas que circulaban en el universo anarquista, incluso sobre muchas de las que influyen en la sociedad actual.

Para poder realizar esta investigación he contado con el apoyo y ayuda inestimable de gran número de personas e instituciones. Por todo ello, representa una obligación ética enumerar los nombres de aquellos que me han facilitado las cosas, me han ofrecido su consejo o me han alentado en los momentos difíciles. Mantengo una deuda moral con todos ellos.

En primer lugar, y desde las instituciones académicas, debo agradecer la competente e incondicional ayuda que me ha ofrecido mi director de tesis Àngel Duarte, catedrático de Historia Contemporánea de la Universitat de Girona, a mi lado durante todos estos años, en todo momento dispuesto a ofrecer cualquier tipo de apoyo, tanto intelectual, bibliográfico, como personal. Desde la Universitat Autònoma de Barcelona, donde obtuve mi licenciatura en Filosofía y Letras durante la primera mitad de la década de los noventa, Pere Gabriel me ha orientado de manera eficaz, me ha facilitado importantes contactos y me ha ofrecido toda la información académica sobre anarquismo que no tuve la posibilidad de obtener a lo largo de mi formación inicial. Lo mismo puedo decir de Susana Tavera desde la Universitat de Barcelona. Ella ha representado un contrapunto crítico imprescindible. También debo agradecer la colaboración de Javier Navarro, de la Universitat de València, de Dolors Marín, de Eduard Masjuan y de Francisco Madrid, todos los cuales forman parte de la mejor historiografía actual sobre el anarquismo español, y sus trabajos están contriubuyendo a renovar el actual panorama.

Desde ámbitos académicos más lejanos, tengo que agradecer también la colaboración de Richard Mark Cleminson, de la Bradford University, de Christopher Ealham, de la University of Wales, Cardiff, y a Claudio Venza y Giovanni Cattini de la Università di Trieste. Todos ellos me han ayudado a la hora de conseguir información y me han permitido intercambiar impresiones sobre mi objeto de estudio. También, desde Argentina, he recibido la ayuda de Christian Ferrer, y el aliento y la amistad de la historiadora Susana López y de sus hijas Eugenia y Laura Monedero, las cuales, en la peor coyuntura de depresión moral y económica en su país, me han dado siempre los ánimos necesarios en los momentos más difíciles.

De la misma manera, tengo que agradecer sinceramente la colaboración recibida desde las instituciones archivísticas. Es poco justificable que la mayor parte

de la documentación sobre el anarquismo español se halle todavía fuera del país, especialmente hoy, cuando la tecnología permite realizar copias digitalizadas de manera rápida, sencilla y barata. Sin embargo, el IISG, Instituto de Historia Social de Ámsterdam, continúa siendo la institución que mayor patrimonio documental acumula sobre un tema y un período tan significativo de nuestra historia. Desde allá, y gracias a las facilidades que hoy permiten las nuevas tecnologías, he podido consultar los catálogos, recibir las orientaciones necesarias y solicitar las copias de los documentos requeridos para mi investigación. En este sentido, las bibliotecarias, y en especial Mieke Ijzemans, han sido de gran ayuda. Sin tanta tecnología, l'IFHS, Instituto Francés de Historia Social, de París, y en especial Dora Strub, me han enviado copias de valiosos documentos personales de Émile Armand, que permiten explicar las conexiones entre Francia y España. También es necesario agradecer la colaboración del personal del CIRA —Centro Internacional de Investigación sobre el Anarquismo— de Lausana, en Suiza, del CEHI —Centro de Estudios Históricos Internacionales—, de la Biblioteca Arús y del Instituto Municipal de Historia, todos ellos de Barcelona. De la misma manera, en las bibliotecas de la Universitat Autònoma de Barcelona, de la Universitat de Barcelona y de la Universitat de Girona he encontrado siempre orientaciones y apoyos excelentes.

Sin embargo, la institución archivística donde he pasado más tiempo y donde, más allá de apoyo académico, he hallado amistad personal ha sido en el Ateneu Enciclopèdic Popular – Centre de Documentació Històrico-Social, de Barcelona, sin duda, el mejor archivo existente en el Estado español sobre el anarquismo del siglo XX, y quizá el menos dotado de medios materiales y más abandonado de apoyos institucionales. En particular, debo agradecer a su presidente, Manel Aisa, las facilidades para obtener libros y revistas difíciles de encontrar, a su hermano Ferran la información obtenida sobre la historia del propio Ateneu, que mantiene un papel activo y extraordinario en la poco conocida historia del anarquismo hispano, o a Carles Sanz, Assumpta Verdaguer, Ramon Gabarrós, a Juanjo o Carme, no solamente por facilitarme libros, revistas y documentos, sino, y sobre todo, por las horas y horas de conversaciones que me han ayudado a centrar y enfocar mejor mi investigación.

Más allá de los ámbitos más formales, también es necesario reconocer la valiosísima colaboración con los investigadores desvinculados del mundo académico, que realizan trabajos de magnífica calidad. En especial a José Vicente Martí y Josep Maria Rosselló, especialista sobre la historia del naturismo español, el cual se ofreció a leer algunos de los capítulos de este trabajo y me ha sugerido algunas ideas inteligentes. También Diego Camacho, escritor, memorialista profesional e historiador libertario bajo el seudónimo de *Abel Paz*, me ha ofreci-

do valiosas informaciones y sugerido algunas ideas más que interesantes, aparte de sus constantes provocaciones intelectuales, que siempre sirven para trabajar con mayor precisión las argumentaciones propias.

Desgraciadamente, los imperativos biológicos me han privado del contrapunto crítico de los viejos militantes, hombres y mujeres, que vivieron con una cierta implicación aquellos hechos sobre los cuales escribimos. Los historiadores a menudo somos muy injustos con los protagonistas, activos o pasivos, de las historias que explicamos. Y ellos, que no solamente vivieron la historia, sino que la sufrieron, suelen ser minusvalorados o tratados como meros objetos históricos sin derecho a una voz propia. El autor de esta investigación no ha tenido demasiada oportunidad de poder escuchar a ninguno de los protagonistas directos de esta historia. Sí que, en cambio, ha contado con la colaboración de algunos de los viejos militantes libertarios activos durante la década de los treinta, algunos de los cuales conocieron algunos individualistas destacados, y que permiten obtener una visión más ponderada de aquella época. Particularmente, debo agradecer las palabras y comentarios de Enric Cassanyes, Francisco Piqueras, Antonia Fontanillas y de Federico Arcos; este último me relató la anécdota que utilizo para iniciar y concluir la obra que aquí presentamos.

En toda esta larga lista de personas, es evidente que habré sido injusto con algunos que habré omitido por lagunas en la memoria o por desconocer su nombre. Quisiera disculparme con todos y cada uno de ellos. De la misma forma, quisiera excusarme por los errores en que haya incurrido. Asumo mi plena y exclusiva responsabilidad por todo lo que está escrito en estas páginas.

Es evidente que a lo largo de seis años se realizan otras muchas cosas, sobre todo cuando la historia no supone una dedicación completa y comporta únicamente gastos económicos y anímicos sin contrapartidas materiales. Es un período largo en que los equilibrios entre la dedicación investigadora, la profesional y la familiar resultan difíciles, aunque imprescindibles. La investigación, aunque me ha dado muchas cosas, me ha robado demasiado tiempo, especialmente el que debería haber dedicado a mi compañera Carmen y a mi hija Emma. Esta última no existía cuando empecé a interesarme por la poco conocida historia del anarquismo. Ahora está empezando a aprender a leer. Ellas son quizá las que han sufrido esta historia del anarquismo individualista español que ahora inicio. Son ellas, pues, las que merecen la dedicatoria.

Girona, agosto de 2002

Anarquismo e individualismo: aspectos preliminares

Una maleta perdida...

En los primeros días del gélido febrero de 1939, en plena retirada del Ejército republicano de Cataluña, entre la interminable columna de centenares de miles de civiles que trataban de atravesar la frontera francesa, un hombre afligido, de edad avanzada, a quien las fuerzas comenzaban a abandonar, decidió deshacerse de la mayor parte de un voluminoso y pesado equipaje. Miguel Giménez Igualada, que pocos meses antes había sido el director de la última revista anarquista individualista, que había editado y prologado la última edición española de la biblia del individualismo, *El Único y su propiedad*, de Max Stirner, excavó un agujero, bajo un árbol, y enterró una maleta cargada de libros y escritos inéditos, con ideas, reflexiones y pensamientos que había acumulado en unos últimos años prolíficos e inspirados. Pocos días antes, en Barcelona, los cargó a toda prisa con la esperanza de salvarlos del fuego seguro a que los condenarían los novios de la muerte y enemigos de la inteligencia. Aquella mañana de invierno creía que cuando hubiera pasado la tormenta de la historia, cuando regresara el buen tiempo, los podría recuperar. Muchos años después, hacia la década de los setenta, murió en su exilio francés sin poderlos volver a ver. Todavía hoy, hasta la fecha presente, no consta que nadie haya encontrado ninguna maleta cargada de libros y escritos, a nuestro entender, enormemente valiosos para poder entender unas ideas y una época que trataron de ser borradas de raíz.

El autor de esta investigación escuchó esta anécdota, una tarde, también fría, de diciembre, pocos días antes de una nevada que cubrió de blanco, efímeramente, los tejados de Barcelona y media Cataluña. Era un miércoles y nos disponíamos a grabar un programa radiofónico más de la tertulia histórica *La Memoria Silenciada*[1] en unos precarios estudios ubicados en la Plaza Real. El tema sobre el cual debíamos hablar era sobre el papel de los ateneos en la difusión de la cultura en la Cataluña de la décadas de los treinta. Cuando ya se había iniciado la grabación, con las intervenciones del historiador Francisco Madrid y el crítico teatral Francesc Foguet, acompañado de Manel Aisa, presidente del

Centre de Documentació Històrico-Social de Barcelona, apareció un tercer invitado de quien había oído hablar. Con la respiración entrecortada por los interminables peldaños de una escalera que conducía a la emisora y la niebla producida por el espeso humo del tabaco negro, y excusándose por el retraso, se presentó Federico Arcos.

El programa de aquel día, el único que hasta aquel momento no habíamos realizado en directo, decidimos interrumpirlo por unos minutos. Federico Arcos, que fue un militante de las Juventudes Libertarias, un veterano del movimiento que vivió con intensidad la década de los treinta, y que en la actualidad reside en Canadá, desde donde trabaja activamente en la preservación del patrimonio documental del anarquismo, hacía pocos días que había aterrizado en el aeropuerto del Prat para pasar unas semanas en la que, muchos años atrás, había sido su ciudad. Fuera de micrófono empezamos a hablar un poco de todo. Tenía muchas ganas de relatar recuerdos, vivencias y sensaciones que, en su casa, en el frío país del norte, debía administrar en dosis homeopáticas por ausencia de interlocutores interesados en sus palabras. El programa prosiguió sin más problemas que el de la prohibición tácita de fumar, en deferencia a los problemas respiratorios de nuestro invitado más veterano, testimonio vivo de lo que debían ser aquellas experiencias culturales en las instituciones ateneísticas de hacía cerca de setenta años.

Como suele suceder en estas ocasiones, lo más interesante del programa es todo lo que se dice cuando se ha acabado, cuando ya no hay cerca ningún micrófono. Ya afuera, en plena Plaza Real, me relató la historia que encabeza esta introducción. Algunos días después, en una conversación telefónica, me dio algunos detalles más. Él la oyó directamente de boca de su protagonista. Giménez Igualada y Arcos se conocieron en el campo de concentración de Argelès, en el invierno de 1939. En las precarias condiciones de reclusión involuntaria, con otros militantes jóvenes como Raúl Carballeira, se habían creado núcleos informales de discusión y aprendizaje en el cual el individualista iba adquiriendo una cierta aureola de maestro sabio. Debía ser en uno de aquellos atardeceres, frente al mar, cuando Arcos pudo escuchar la confidencia que, sesenta y dos años después, me trasladó en aquella noche de diciembre de 2001.

La situación actual de la historiografía sobre el anarquismo puede recordar la maleta enterrada bajo un pino de La Albera. No parece existir un gran interés en recuperar el patrimonio documental e histórico de un movimiento que en nuestro país resultó fuerte y potente, cargado quizá de incoherencias, complejidades y una gran multiplicidad de tensiones, y a pesar de todo, hoy olvidado... ¡o casi! No tratamos aquí de reivindicar nada perteneciente a la esfera de la política, para ello ya existen otros instrumentos. Sin embargo, en el campo estricto de la historiografía

parece inexplicable e ilógico que un mundo tan extraordinario —desde una acepción despojada de valoraciones— permanezca en los limbos de la memoria colectiva, desdibujada en la proyección del pasado construida expresamente para justificar el presente. A veces, cuando se exploran las novedades bibliográficas, los textos escolares, las representaciones mediáticas del pasado o las conmemoraciones auspiciadas por las instituciones oficiales bajo el patrocinio de destacadas entidades financieras, podría parecer que el anarquismo permanece en el terreno onírico de los sueños de una noche de verano, y que los anarquistas del pasado se han transformado en irreales personajes, como los fantasmas indeterminados de *Los Otros*, la película escrita y dirigida por Alejandro Amenábar.

Un buen ejemplo de este menosprecio por un tema que, tácitamente, es visto como menor es la gran indiferencia oficial respecto del patrimonio documental y archivístico del anarquismo histórico, la mayor parte del cual, especialmente el que hacer referencia al siglo XIX, se ha dispersado por el extranjero, de manera mayoritaria en el IISG de Ámsterdam o en el CIRA de Lausana, o en archivos particulares como los de Federico Arcos, en Canadá, sin que hasta ahora haya constancia de un interés inequívoco por parte de las autoridades culturales y académicas de nuestro país para reclamarlo o, como mínimo, digitalizarlo de manera sistemática.

El anarquismo, aunque sea desde un terreno estrictamente cultural e historiográfico, es contemplado con prejuicios y suspicacias. Existe un imaginario invisible que convierte este movimiento y filosofía en una caricatura en la cual se mezcla irracionalidad, primitivismo, retraso económico, subversión y violencia, y hace de todo aquel que se aproxima, aun motivado por un interés estrictamente científico, un sospechoso.

Si esto pasa con el anarquismo en general, ¿qué podemos decir cuando se investiga una de sus corrientes minoritarias, que por otra parte levanta suspicacias entre buena parte de la militancia libertaria? Evidentemente implica, en expresión afortunada de Àngel Duarte, caer en la heterodoxia dentro de la heterodoxia[2], por lo cual, si añadimos a los anarquistas la condición de perdedores de los perdedores, podría parecer que esta investigación venga motivada por un interés investigador sobre experiencias marginales.

Nada más lejos de las intenciones de quien suscribe este libro. No existe ninguna curiosidad morbosa, ni ningún interés sospechoso por los marginados de ayer y hoy. Hay más bien la vocación convencional de cualquier historiador de rescatar una historia —de interés y utilidad para el individuo y la colectividad— del olvido del pasado. En este sentido, desde que, hace seis años, inicié este trabajo, mi intención ha sido encontrar aquel pino de La Albera, desenterrar la maleta, abrirla y devolver su contenido a su legítimo poseedor, es decir, a la

comunidad cultural —desde una acepción amplia de la expresión— de la cual todos formamos parte. La metáfora de la maleta perdida del viejo individualista describe con precisión todo el proceso llevado a cabo en los últimos años. Buscando y reuniendo textos diseminados por archivos diversos, tratando de ordenarlos, de organizarlos y de darles coherencia hasta poder reconstruir su discurso, y finalmente poniéndolo a disposición de un público, gran parte del cual ignora que haya existido jamás ninguna maleta, ningún individualismo anarquista, ningún Giménez Igualada, o que ni siquiera exista nadie como Federico Arcos, quien, desde el gélido Canadá, trata de preservar los documentos y la memoria de una historia enterrada.

He planteado esta investigación como una historia de las ideas, de recuperación, reconstrucción y análisis de un discurso concreto, el del individualismo generado en los medios anarquistas, en el contexto de una cultura política intensamente activa en la cronología propuesta. Pero... ¿qué son las ideas? Las ideas lo son todo, son como el agua para los peces, puesto que constantemente nos movemos entre ellas, y son ellas las que condicionan nuestras vidas y nuestras formas de pensar, de actuar y de responder ante los problemas que debemos resolver cotidianamente, a pesar de que difícilmente llegamos a ser conscientes de su presencia. Si en la actualidad no resulta difícil percibir cómo la ideología dominante condiciona, en buena parte, nuestra forma de gestionar nuestras reacciones, emociones y actitudes desde los mínimos gestos cotidianos hasta los asuntos más trascendentes, ¿cómo podemos obviar qué ideas y valores condicionaban estrechamente las vidas y los comportamientos de la gente en un pasado relativamente reciente? Si hoy sabemos de la existencia de personas que plantean sus vidas de una manera muy diferente a los convencionalismos comúnmente aceptados, por sus ideas y valores alternativos, resulta lógico, hace setenta años, que ideologías alternativas y heterodoxas llegaran a influir entre personas próximas a los ambientes en los cuales se generaban. O que incluso las ideas del pasado hayan permanecido en el substrato de muchas conciencias e influyesen, posteriormente, en la forma de pensar y actuar de muchas personas.

Es más, las ideas, como Marx sugería, pueden transformar la realidad. La publicidad es quizá una de las profesiones que aplican este principio, con la intención de condicionar nuestras decisiones cotidianas. Sin embargo, y más allá de frivolidades, cualquier persona con un mínimo de perspectiva temporal ha podido asistir a profundas transformaciones en los ámbitos más íntimos de la existencia. Por ejemplo, aunque de alguna manera relacionado con la investigación que hemos desarrollado, ha sido suficiente con una generación para asistir a la evolución revolucionaria de la concepción sobre la sexualidad, a lo largo del último tercio del siglo XX, pasando de un cierto ascetismo cínico y represivo, a una permisividad y desacralización sexual intensa. Las ideas han jugado aquí un papel más importante que los avances técnicos en la contracepción. El planteamiento de la existencia como un espacio temporal limitado desde el cual hay que disfrutar hedonísticamente, acompañado de una coyuntura política y social favorable, desplazó el planteamiento moral más estricto que el nacionalcatolicismo franquista había tratado de imponer, a veces con demasiado éxito. Un proceso inverso, en cambio, sucede en diversas sociedades como la del Magreb. La influencia de unas escuelas religiosas rigoristas, provenientes del Golfo Pérsico, acompañada de una coyuntura de crisis generalizada del modelo social y político, está permitiendo una orientación reaccionaria, según la cual la sexualidad no pertenecería a la esfera individual, sino que pasaría a ser el patrimonio exclusivo de una presunta divinidad. Los contraceptivos existen, sin embargo son las ideas y creencias las que guían la actuación humana.

La historia, en sí misma, como conocimiento erudito y aislado de la realidad presente, no nos sirve. Solamente funciona en tanto que existe la actualidad con el ahora y aquí, que se relaciona directa o indirectamente con nuestras vidas, de la misma manera que nuestras decisiones actuales condicionan el futuro individual y el colectivo. Una historia de las ideas resulta útil para comprender mejor la complejidad del pasado, y por tanto es una herramienta útil también para el presente. Nuestro planteamiento es este: tratar de describir y analizar unas ideas, surgidas en un contexto determinado, que viven en unas condiciones difíciles y que suponen aportaciones —como veremos— nada despreciables para una mejor comprensión del presente.

El individualismo como problema

Delimitar el anarquismo individualista en el conjunto de las tendencias presentes en el seno de un movimiento libertario complejo y plural no resulta precisamente una tarea fácil. Ya Gaetano Manfredonia, en su tesis doctoral sobre el individualismo francés[3], introducía su investigación con la expresión que encabeza este apartado. Realmente, el individualismo entanto que sujeto historiográfico presenta más de un problema. Como considera el investigador del Institut d'Études Politiques de París, éstos son difíciles y diversos: de interpretación de sus ideas, de ambigüedad de sus propios conceptos o de la pluralidad de tendencias. En los próximos capítulos deberemos convivir con estas dificultades de interpretación. ¿Cuáles serán los rasgos que singularizarían la tendencia individualista respecto de la globalidad del conjunto libertario? ¿Hasta qué punto podremos identificar un texto o un autor como individualista? ¿Dónde se encuentran las fronteras, si es que éstas existen?

A estas preguntas, que ya nos planteamos en el inicio de nuestra investigación, trataremos de responder, de manera matizada, a lo largo de los diferentes capítulos de esta obra. Sin embargo, para facilitar las cosas al lector, consideramos como principal factor de identificación el hecho de que el autor de un texto o una revista se autodefina así. Esta identificación puede ser explícita o implícita; en el primer caso porque así se manifiesta de manera abierta, en el segundo caso por el tipo de expresiones que se utilizarán. Así *Revista de educación individual*, como subtítulo de *Ética*, de Barcelona, no deja lugar a dudas. Más problemáticos pueden ser los textos que, si bien están presentes en revistas explícitamente individualistas, no se acaban de ubicar en las coordenadas teóricas del movimiento. Similar es el caso de aquellas colaboraciones próximas a este pensamiento, insertadas en revistas ajenas a esta corriente. El individualismo es amplio y permite diversas incursiones por espacios externos a sus principios.

Similar será el caso de los individualistas. Habrá dobles y triples militancias, actuaciones centrales y marginales, una gran promiscuidad en relación con otras tendencias dentro de la órbita anarquista, al igual que habrá numerosos contactos y relaciones con otros ambientes extralibertarios: con el naturismo, el antimilitarismo, los grupos esperantistas... A menudo nos encontraremos con personas de trayectorias erráticas y complejas, entrando y saliendo del individualismo o del anarquismo, o simultaneando afinidades. El mundo teórico, intelectual y humano del anarquismo siempre ha sido y será, por propia definición, extraordinariamente complejo y flexible.

Por todo ello, es necesario advertir que en el análisis ideológico deberemos movernos por un terreno ambiguo y cambiante, caracterizado por una gran diversidad teórica. Que quizá mantendrá un mínimo común imprescindible ante cuestiones como la revolución o la acción de las masas, el amor libe, la aversión contra los convencionalismos, aunque estas ideas sean también compartidas a menudo por otros libertarios que no se identificarán nunca como individualistas. Es más, sus puntos de vista, expresados en los medios propagandísticos propios o en los ajenos, ejercerán una influencia difícil de valorar, aunque evidente entre el resto de personas vinculadas de una manera o de otra a la cultura anarquista. Lo que sí resulta un hecho innegable es la clara conciencia, a lo largo de las décadas de los veinte y los treinta, tanto por parte de adeptos como de críticos, de la presencia activa de una corriente claramente diferenciada del resto de familias libertarias.

Uno de los problemas a los que se ve sometido el anarquismo individualista, que ya Manfredonia reconoce en su tesis, es el de la crítica y negación de la condición de anarquistas a los individualistas. Ya coetáneamente los individualistas, especialmente los franceses, fueron tildados de burgueses, insolidarios y *snobs*, desvinculados de la lucha por la emancipación obrera[4], una especie de herejía, un

cuerpo extraño en el cuerpo teórico anarquista[5]. De hecho, y si citamos a Bonano, algunos consideran el individualismo como víctima de una conjura de equívocos[6] que llevarían a diluir esta corriente hasta negar su propia especificidad. Convencionalmente, se considera el individualismo como un componente más del anarquismo, y nada más. Si bien es cierto que las ideas de Stirner o incluso las de Nietzsche, Thoreau o Tucker conforman el substrato teórico anarquista —de la misma manera que Kropotkin, Bakunin o Proudhon—, se considera el individualismo como una actitud crítica respecto a los procesos de alienación de la sociedad industrial. Como veremos a lo largo de esta obra, el individualismo es una corriente específica con un pensamiento diferenciado y altamente elaborado. Y en el caso español se desarrolla en un contexto específico, en unos años de intensa actividad cultural —a lo largo de la dictadura de Primo de Rivera— y de una gran tensión revolucionaria —la Segunda República—.

A pesar de que resulta evidente que la fuerza numérica de esta tendencia parece mínima, como veremos —se trata, en general, de escasos grupos alrededor de unos pocos órganos de prensa y propaganda—, no parece difícil de demostrar la existencia de esta corriente específica en España, aunque muy ligada a su referente francesa. Al igual que la historiografía francesa, aquí las obras generales sobre el anarquismo, con algunas excepciones, no han tratado abiertamente esta cuestión. En nuestro país, hasta ahora, no tenemos constancia de que ninguna investigación académica se haya centrado de manera directa en el individualismo anarquista. La dificultad por delimitar fronteras ha sido, sin duda, un condicionante que puede explicar esta ausencia, del mismo modo que el desinterés de los historiadores por el propio anarquismo. Sin embargo, la prioridad otorgada a otros aspectos —los más institucionales, los más vinculados a la acción social o sindicalista, los más asociativos— han eclipsado lo que debería haber sido un análisis más ideológico de un anarquismo que, aparte de acción, también es pensamiento. La intención del autor es llenar este vacío.

Sin embargo, si formuláramos clara y directamente la clásica pregunta; ¿qué es el anarquismo individualista?, es evidente que la respuesta debería ser especialmente matizada y contrastada. De todas formas, para ayudar al lector a comprender la dimensión ideológica de esta corriente, si tuviéramos que ofrecer algunas definiciones concisas, podríamos proponer alguna de éstas, extraídas de reflexiones realizadas por Manfredonia[7]:

> *Es una modalidad diferente de encarar la emancipación individual y colectiva del proletariado desde un espacio al margen de partidos e ideologías.*
>
> *Es la manifestación de una verdadera tradición política autónoma y liberal con su vocabulario específico. Una corriente anarquista alternativa que interpreta par-*

ticularmente los clásicos (Proudhon, Bakunin...), de una riqueza y vitalidad sorprendentes.

Es una constante en el anarquismo y uno de los componentes de su substrato teórico que lo singularizan respecto de buena parte de las ideologías emancipadoras.

Es una ideología que sitúa el individuo en el punto de partida de toda emancipación colectiva, alternativa al concepto de clase social, partido, grupo, nación o etnia.

Aspectos historiográficos

Muy recientemente se ha iniciado un valioso intento de publicar una recopilación de los textos más significativos del anarquismo español, gran parte de ellos olvidados o inencontrables, desde sus orígenes hasta la guerra civil. Esta obra, que pretendía alumbrar seis diferentes volúmenes a un ritmo anual, hasta el año 2007, es encabezada por un prólogo del catedrático de la Universitat Autónoma de Barcelona y máximo conocedor de la historia del anarquismo español, Pere Gabriel[8].

Gabriel, quien de manera reciente dirigió una interesante *Història de la Cultura Catalana*[9], caracterizada por ser una de las pocas que incluyen la obra cultural anarquista en el patrimonio intelectual común, en su introducción repasa la evolución historiográfica sobre este tema. Señala las décadas de los sesenta y de los setenta como momento de máxima atención de los historiadores sobre la historia de las ideas y el movimiento libertario. Sin embargo, el anarquismo, como objeto de estudio, resulta siempre controvertido por la dificultad de fijar una frontera que delimite la ciencia de los usos políticos, en positivo o negativo, que habitualmente se vienen haciendo. Y este período de mayor esplendor de la historiografía anarquista no puede separarse del contexto en que esto se produjo. Fue un momento caracterizado por la intensa actividad opositora al franquismo, especialmente entre medios obreros y sindicales. Así se entiende que, en aquel momento y contexto especial, los historiadores más o menos académicos, que centran sus investigaciones en el universo ácrata pongan su acento en el componente anarcosindicalista y obvien, en cambio, otros aspectos como el componente liberal de su ideología, su estética o sus discursos ideológicos. A todo este debate es necesario añadir que el impacto de la Guerra Civil y el papel jugado por los anarquistas en este conflicto propiciaron todo un conjunto de análisis a posteriori, apologéticos o denigradores, según la adscripción política de cada cual, que quizá permitieron añadir pasión, pero que restaron rigor al debate de aquel momento.

La consecuencia de ello fue una historiografía a veces excesivamente politizada y con importantes carencias. Y su principal ausencia, exceptuando algunos

trabajos aislados y sin demasiada continuidad, fue —como explica el propio Gabriel— la de una historia que analizara el anarquismo *per se*, en sí mismo, desde su poliedrismo y complejidad, más allá del estudio de las organizaciones obreras.

A lo largo de las décadas de los ochenta y los noventa, aquellos competentes investigadores que, a pesar de todo, dignificaron el anarquismo como objeto de estudio, pudieron incluir parte de los contenidos de estos trabajos en las asignaturas de historia social que se popularizaron en buena parte de las facultades de este país en ese período. Sin embargo, esta posibilidad de transmitir a las nuevas generaciones una memoria histórica incómoda para el poder político y económico no se acabó de producir. La traducción lógica y deseable de este proceso, es decir, la continuidad y profundización de la tarea iniciada por los primeros historiadores profesionales, no acabó de llegar. El contexto social e ideológico del momento no deja de inspirar la idea de que, a pesar de haber crecido el número de publicaciones dedicadas a la historia social, el anarquismo, como sujeto historiográfico, ha pasado por un proceso de decadencia y atomización, paralelo al experimentado por las organizaciones políticas que lo reivindican como patrimonio ideológico.

Podrían elaborarse muchas hipótesis, endógenas y exógenas, sobre este último fenómeno. Sin embargo, la misma coyuntura histórica vivida en las sociedades occidentales en las últimas décadas, caracterizada por un neoliberalismo triunfante, en que los propagandistas del pensamiento único han tratado de certificar la defunción de la utopía, tienen mucho que ver con esta marginación del anarquismo del epicentro intelectual. Además, en la situación específica de la política española, dominada desde hace algunos años por los herederos ideológicos y familiares del franquismo, que han hecho de la amnesia histórica un ejercicio de necesidad, no corren precisamente unos aires favorables a la investigación sobre un movimientos basado en la subversión de los convencionalismos establecidos.

A pesar de este panorama adverso, en los últimos años puede constatarse una emergencia de una nueva historiografía sobre el anarquismo. Y el adjetivo nuevo permite aquí dos acepciones de carácter complementarios; nuevo en tanto que nueva generación de historiadores, y en tanto que novedad de planteamientos y condiciones historiográficas. La primera novedad podría parecer puramente biológica. Es normal, lógico y deseable que se produzcan relevos generacionales. Sin embargo, las condiciones en que se produce esta emergencia son diferentes de las de sus predecesores. Como ya hemos explicado, el contexto intelectual dominante no resulta especialmente idóneo para una recuperación de la memoria histórica de una ideología polémica y controvertida, y últimamente demoni-

zada de nuevo por su presunta vinculación a colectivos políticamente marginales que utilizan la violencia como forma de expresión. Por otra parte, la universalización de la educación superior ha permitido, por primera vez en la historia de nuestro país, incorporar a millones de personas de una procedencia social heterogénea a la universidad, aunque ésta esté masificada y devaluada. Así, nos encontramos con un número creciente de historiadores con una formación académica excelente, y de un origen sociológico a menudo diferente del de los historiadores profesionales de la generación anterior, que centran sus investigaciones en un objeto de estudio no demasiado apreciado por los nuevos aires que se respiran en una comunidad científica, más pendiente, quizá, de temas políticamente más correctos. Dadas las dificultades de profesionalización académica de la mayoría de historiadores surgidos de las facultades y de los cursos de doctorado, de la ausencia de recursos y financiación para investigadores, especialmente para los de temas incómodos, la historiografía sobre el anarquismo tiende a vivir en unas condiciones difíciles y precarias, sostenida a partir del esfuerzo y el voluntarismo de unos historiadores no profesionales o semiprofesionales, más o menos jóvenes y centrados en un tema considerado *outside*. No es de extrañar, pues, el sentimiento de muchos de estos investigadores a tiempo parcial de pertenencia a una comunidad de *outsiders*.

Con una vinculación no siempre estable o efectiva con la universidad, la cual, a pesar de todas las críticas que puedan hacerse, continúa siendo la única institución que garantiza la calidad científica, se echa a faltar un nexo de unión que articule o coordine de alguna manera las investigaciones existentes y en curso sobre diferentes aspectos, desde puntos de vista diferentes, de la historia del anarquismo. Sin una universidad que asuma su responsabilidad en este aspecto —limitada de manera casi exclusiva a la formación inicial—, son asociaciones, centros de documentación o entidades más o menos vinculadas con el mundo libertario las que asumen la función de orientadoras, estimuladoras, difusoras y editoras de esta nueva generación de historiadores. Estas pueden ser, a modo de ejemplo y sin ningún ámbito de exhaustividad, el Centre de Documentació Històrico-Social, de Barcelona, la Fundación Anselmo Lorenzo, de Madrid, la Fundación Salvador Seguí, de Valencia, el Centre de Recherche International sur l'Anarchisme, de Lausana, el IISG de Ámsterdam u otras entidades de carácter más local.

Los nuevos historiadores, sin embargo, no reniegan de sus maestros, aunque a partir de esta doble vinculación universidad-asociaciones (no siempre) militantes comparten a menudo esta doble herencia: por una parte, la valoración de una historia elaborada desde la universidad, imprescindible, y algunas obras de referencia que podríamos considerar de auténticos clásicos de la historiografía

—Pere Gabriel, Josep Termes, Antonio Elorza, José Álvarez Junco, Javier Paniagua, Eulàlia Vega, Teresa Abelló, Susanna Tavera u otros—, sin renunciar, por otra parte, a unos referentes de historiadores ajenos al academicismo historiográfico —Francisco Madrid, Miguel Íñiguez,...— o incluso de formación autodidacta —Josep Peirats, Abad de Santillán, Pons Prades, Abel Paz,...—, autores sin los cuales sería imposible conocer la complejidad de este universo libertario.

Esta nueva generación de historiadores, a pesar de compartir unos referentes comunes más o menos similares, no dispone de nexos estables de unión, ni posee una orientación unitaria, sino que más bien existe una gran diversidad en los objetos estudiados y en la orientación.

Aparte de Julián Casanovas, profesor de la Universidad de Zaragoza, quizá el más ortodoxo de los historiadores, dedicado especialmente al análisis y a la revisión de la actuación política del anarcosindicalismo de la CNT[10], la antropóloga Dolors Marín sorprendió, en la segunda mitad de la década de los noventa, con la presentación de una tesis doctoral, desgraciadamente inédita, con el sugerente título *De la llibertat per conèixer al coneixement de la llibertat*, sobre la adquisición de conciencia y cultura en un universo anarquista forjado en las décadas de los veinte y de los treinta del siglo XX en el área urbana de Barcelona[11]. Posteriormente Marín, que utilizó la historia oral como una de las principales fuentes de su trabajo, se ha venido dedicando al documentalismo, colaborando en películas como *Vivir la Utopía* o en series documentales como *Maquis a Cataluña*. Últimamente ha profundizado en su línea de trabajo, extendiendo su campo cronológico con la publicación de *Clandestinos. El maquis contra el franquismo, 1934-1975*[12].

En una línea similar, aunque desde una orientación propia y un ámbito geográfico diferente, Javier Navarro, desde Valencia, se ha dedicado a investigar sobre el mundo cultural anarquista, tanto desde el punto de vista intelectual —su excelente trabajo publicado en 1997 sobre la mejor revista anarquista de contenido general, *Estudios (1927-1937)*, lo certifica— como global, con todas las manifestaciones que comporta, analizado de manera profunda y rigurosa en su tesis doctoral, presentada recientemente[13].

También desde Barcelona, el historiador Eduard Masjuan, desde inicios de la década de los noventa, venía investigando los proyectos alternativos al urbanismo burgués generados desde una intelectualidad anarquista redescubierta y reivindicada en el sentido de que, según el autor, se trataría de un protoecologismo con capacidad de crear un modelo social y ecológicamente más sostenible. Posteriormente, Masjuan profundizó estos aspectos e incorporó otros nuevos a uno de los libros que últimamente han impactado en un panorama historiográfico en que las novedades ven la luz, con cuentagotas: *La ecología humana en el anarquismo*

ibérico (2000). La obra, adaptación de su tesis doctoral, pone de relieve la incidencia del neomalthusianismo, la eugenesia o el naturismo en el anarquismo ibérico, con una interesante perspectiva comparada que recorre y analiza con detenimiento los estrechos lazos anarquistas entre España y Latinoamérica.

Otros historiadores han desarrollado otros aspectos, alejados quizá del objeto de esta investigación, aunque nunca podemos concebir el anarquismo como una estructura compartimentada, así que siempre existen nexos de conexión entre diversas cuestiones. Marciano Cárdaba, desde el Seminari d'Història Rural de la Universitat de Girona, ha desarrollado sus investigaciones sobre las colectivizaciones agrarias en las comarcas de Gerona, tratando de profundizar el camino iniciado por Antoni Castells sobre las colectivizaciones en Cataluña[14].

De la misma manera, el autor de esta investigación también había tratado de contribuir al conocimiento de los aspectos menos estudiados del anarquismo a partir del análisis ideológico del discurso sexual presente en los medios libertarios a lo largo de la dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República, centradas, sobre todo, en el estudio de las revistas *Ética* e *Iniciales*[15]. Este interés por el discurso generado sobre el amor libre fue, en cierta medida, responsable de esta investigación, ya que es el individualismo el principal marco generador de contenidos concretos, a diferencia de las vaguedades que sobre esta controvertida cuestión dominaban anteriormente el anarquismo. La obra que hoy presentamos se enmarca en este nuevo contexto historiográfico.

Paralelamente a esta actividad investigadora, centrada especialmente en Valencia y Cataluña, el hispanismo de origen británico todavía representa una de las principales fuentes de edición y elaboración de trabajos, no siempre bien conocidos. Desde la Universidad de Cardiff, Christopher Ealham se ha ido especializando en la dinámica insurreccionalista del anarquismo de la década de los treinta, con su conexión con el mundo de la delincuencia o las respuestas populares ante la presión de los aparatos represores del Estado. Una buena muestra de la marginalización que sufre la historia del anarquismo es que la obra de Ealham, considerada como bastante polémica por muchos de sus escasos lectores españoles, ha sido prácticamente ignorada hasta hace bien poco. Exceptuando algunos breves artículos publicados en una compilación editada por Paul Preston, o en la revista *Historiar* o *L'Avenç*, no existían traducciones de sus principales trabajos, entre ellos una muy interesante y documentadísima tesis doctoral sobre las complicadas relaciones entre poder económico, Generalitat y grupos de afinidad anarquistas en la Barcelona republicana, en el marco de la dinámica acción-represión que las caracterizan[16].

Por su parte, Richard Mark Cleminson, profesor de la Universidad de Bradford, ha orientado sus investigaciones en una línea similar a Masjuan y al autor

de este libro, es decir, la cuestión de la sexualidad anarquista, el conocimiento, la práctica y la influencia del neomalthusianismo y eugenismo entre el anarquismo español de los veinte y de los treinta. A pesar de que en 1994 una pequeña gran editorial, Huerga y Fierro, publicara un libro sobre el tratamiento dado por el anarquismo español a la homosexualidad, su principal obra —publicada en el año 2000 en el Reino Unido— sobre eugenismo anarquista ha sido injustamente ignorada y, por supuesto, no parece que haya ninguna perspectiva de traducirla.

Con todo, en el momento en el cual redactamos estas frases, y después de dar un repaso a las aportaciones de los últimos años ofrecidas por un heterogéneo grupo de nuevos historiadores que comparten la herencia académica anterior sin renunciar a aplicar nuevos puntos de vista y a desestimar servidumbres profesionales o políticas, podemos afirmar que disponemos de una nueva historiografía sobre el anarquismo. Una historiografía, como hemos visto, renovada, más liberada del contexto político, más libre, aunque, a su vez, más frágil.

La ausencia de puntos de encuentro de historiadores, de instrumentos de coordinación, como pueden ser departamentos universitarios o revistas como las que coordina Cleminson, *Anarchist Studies*, en la Universidad de Bradford, o Claudio Venza, *Rivista Storica dell'Anarchismo*, de la Universidad de Trieste, genera atomización, irregularidad y fragilidad. No puede ser de otro modo. Basada demasiado a menudo en el voluntarismo, ante la ausencia de recursos materiales, instrumentales e institucionales, la investigación actual sobre el anarquismo se caracteriza por una mínima articulación y la falta de debate intelectual.

Esta circunstancia pone en evidencia, pues, las carencias institucionales e intelectuales de ambas historiografías, incapaces de articular un debate serio y riguroso, alejado del ámbito político, sobre un capítulo tan esencial de nuestra historia contemporánea. Es necesario reivindicar, por tanto, un diálogo del cual permanezcan ausentes tanto las apologías ingenuas como las descalificaciones basadas en el desprecio. Un diálogo, al fin y al cabo, que permita retomar conciencia de la extraordinaria dimensión de un movimiento y de un heterogéneo conjunto de ideas que aportaron una importante serie de valores críticos y liberales que forman parte de nuestro patrimonio colectivo, y a los cuales resultaría una grave irresponsabilidad renunciar.

Aspectos metodológicos

Desde el momento en que decidí investigar uno de los aspectos más desconocidos del anarquismo, su corriente individualista, planteé algunos objetivos esenciales. A lo largo de los años dedicados a mi investigación, he intentado cum-

plirlos en mayor o menor medida. Buscaba identificar, describir y analizar los principales ejes sobre los cuales gira la ideología de los diversos núcleos dispersos individualistas. *Identificar* los grupos en el seno de los movimientos anarquistas, conocer sus formas asociativas y participativas alrededor de los grupos de afinidad, el acceso a la educación y cultura, los canales de comunicación y debate ideolológico, y sus fuentes de inspiración filosóficas que marcan el conjunto de sus ideas. *Describir* sus constantes ideológicas: soberanía individual, idea de revolución, asociación, naturismo, internacionalismo, antimilitarismo o el debate sexual o sobre las formas familiares, o sus propias convicciones sobre el significado del concepto individualismo. *Analizar* el conjunto de las ideas escritas, desde su lógica interna, a partir de documentos redactados con la voluntad consciente de publicación, considerando el contexto histórico y tratando de situar su ideología desde la perspectiva general del anarquismo.

Decidí utilizar el marco cronológico 1923-1938 por diversos motivos. A nivel general, se trata de quince años de una intensidad cultural muy importante. Coincide con la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930) y la Segunda República (1931-1936/39), unos años de efervescencia social y cultural en España, durante las cuales los anarquistas mantienen un importante protagonismo. A nivel particular, he escogido estas fechas porque durante el verano de 1923 reaparece *La Revista Blanca*, editada en un principio desde Cerdanyola del Vallès por la familia Montseny, la cual intentará convertirse en una revista abierta a sus diversas tendencias y que acogerá, aunque sea periférica y tangencialmente, una concepción peculiar del individualismo. En 1938, en cambio, año en que la derrota de la República y de los anhelos revolucionarios anarquistas parece más que evidente, dejan de publicarse las últimas revistas explícitamente individualistas: *Nosotros* y *Al Margen*. En este período de quince años aparecen una serie de revistas explícitamente individualistas o que seguirán, en ocasiones, una orientación implícita, con la adopción de elementos ideológicos o estéticos que podríamos calificar así. Anteriormente, a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando se redescubre al filósofo alemán Max Stirner, se populariza el teatro de Ibsen o se dan a conocer las obras de Nietzsche, se produce una confluencia entre el movimiento anarquista y grupos de artistas y escritores afines al Modernismo que propician un acercamiento intelectual al individualismo anarquista. Sin embargo, éste es un periodo del que, a pesar de su interés historiográfico, sólo ofreceré algunas referencias a lo largo de esta obra, pues todavía está por investigar de manera sistemática.

A raíz de la influencia del individualismo francés, y cuando éste parece perder buena parte de su fuerza anterior, a partir del momento en que estalla la Gran Guerra, se intensificarán los contactos entre anarquistas españoles e individualistas franceses como E. Armand o Han Ryner. Así, personajes como José

Elizalde o Costa Iscar empezarán a traducir sus obras. Sin embargo, no será hasta 1923, y especialmente hasta 1927, cuando aparezca la primera revista específicamente individualista, *Ética*, de Barcelona, que podremos hablar claramente de individualismo anarquista. Evidentemente la dictadura, la república y la guerra influirán poderosamente sobre los individualismos y su prensa, que reflejarán inequívocamente esta evolución. 1939 supone un corte profundo que arranca, como a tantas otras cosas, al individualismo anarquista de su panorama cultural. Algunos intelectuales desaparecen del mapa. Otros seguirán, desde su exilio, una evolución poco o nada estudiada y, en todo caso, aislada de la realidad de su país.

Tratar de ordenar las investigaciones historiográficas en un ámbito geográfico determinado resulta siempre complicado. Centrarse en una construcción política artificial como es un Estado puede resultar cómodo para los investigadores, aunque es necesario tener en cuenta que la realidad siempre es demasiado multifacética y difícilmente resulta compatible con una única dimensión espacial. Si esto no resulta fácil con cualquier investigación histórica, todo se hace mucho más complejo cuando hablamos de un movimiento y una ideología tan interconectada e internacionalizada como es el anarquismo.

El anarquismo individualista utiliza los mismos canales de comunicación y flujos de relación internacional que el resto del movimiento anarquista. Es decir, que se trata de un movimiento que puede tener lugar en un espacio determinado, aunque siempre resulta difícil delimitarlo geográficamente por su estrecha interconexión con personas y grupos que van más allá de sus fronteras.

Decidí, no obstante, centrar mis investigaciones en el marco concreto del Estado español. Sin embargo es obvio que si bien disponer de un ámbito geográfico determinado puede resultar cómodo para el lector y para el investigador, la realidad es siempre más compleja. A nivel puramente interior, aunque hablemos de España, deberemos hacer la consideración de que la geografía del individualismo anarquista español es casi la misma que la del anarquismo en general. Es decir, cuando hablamos de España, deberíamos hablar básicamente de Cataluña —especialmente Barcelona—, el País Valenciano, Andalucía Oriental y, con menor intensidad, de núcleos dispersos de Aragón, Madrid, Galicia, la cornisa cantábrica, las Canarias o algunos enclaves de La Mancha u otras regiones con todavía menor presencia. En resumen, un desequilibrio geográfico que hace de Barcelona y la ciudad de Valencia los centros editoriales e intelectuales del individualismo.

En segundo lugar, trabajamos con un movimiento extraordinariamente internacionalista y cosmopolita, en el cual las fronteras representan una arbitrariedad administrativa que es necesario superar. Por tanto, nos encontraremos con unos flujos de relaciones personales muy intensos, especialmente con Fran-

cia, de una parte, y Latinoamérica, en especial Argentina, Uruguay y Cuba, de la otra. Existirán relaciones directas entre grupos y personas y, a la vez, un importante intercambio de material escrito: libros, revistas y correspondencia.

Por tanto, cuando hablamos del individualismo español, en realidad nos referimos al individualismo editado en libros y revistas publicados por personas residentes en España, aunque a veces, por la importante presencia de colaboradores extranjeros, resulta difícil delimitar incluso un aspecto como éste.

Notas

1. *La Memoria Silenciada* fue un programa radiofónico, producido por el Centre de Documentació Històrico-Social de Barcelona y Radio Contrabanda FM, coordinado por el autor de esta investigación. Se trata de una tertulia sobre aspectos relacionados con la historia del anarquismo que se emitió quincenalmente desde abril de 2001 hasta octubre de 2002, los sábados de 20 a 21:30 h y que se distribuía también, en versiones resumidas, por Internet.
2. Àngel Duarte: «Una contribució necessària a l'estudi de les idees llibertàries», en Xavier Diez: *Utopia sexual a la premsa anarquista de Catalunya*, Pagès Editors, Lérida, p. 6.
3. Gaetano Manfredonia: *L'individualisme anarchiste en France (1880-1914)*. Tesis doctoral inédita, Institut d'Études Politiques de París, París, 1990.
4. Luigi Fabbri: *Influencias burguesas sobre el anarquismo*, Fichas de formación libertaria, Foil, Barcelona, 1977; *El individualismo stirneano en el movimiento anarco*, Antorcha, Col. El Roedor, edición artesanal mecanografiada y cicroscilada, s/l, s/f.
5. Manfredonia, 1990, p. 7.
6. Íbíd, p. 1.
7. Íbíd, pp. 6-8.
8. Francisco Madrid y Claudio Venza (comps.): *Antología documental del anarquismo español* (Vol. 1), Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid, 2001. El prólogo de Pere Gabriel: «Vigencias y marginaciones de los estudios de historia del anarquismo en España», pp. 11-14.
9. Pere Gabriel (dir.): *Història de la Cultura Catalana*, Edicions 62, Barcelona, 1997.
10. Julián Casanovas: *De la calle al frente. El anarcosindicalismo en España (1931-1939)*, Crítica, Barcelona, 1997.
11. Dolors Marín: *De la llibertat per conèixer al coneixement de la llibertat. L'adquisició de cultura en la tradició llibertària catalana durant la dictadura de Primo de Rivera i la Segona República*. Tesis doctoral inédita, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1995; «La llarga tradició de la revolta. Records i testimonis del procés de construcció de la cultura llibertària a la Catalunya dels anys vint», *Revista d'etnografia de Catalunya*, 11, 1997.
12. Plaza y Janés, Barcelona, 2002,
13. Navarro, Javier: *El Paraíso de la Razón. La Revista Estudios (1928-1937) y el mundo cultural anarquista*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1997. También su tesis doctoral, aparecida recientemente: *Ateneos y Grupos Ácratas. Vida y actividad cultural de las asociaciones anarquistas valencianas durante la Segunda República y la Guerra Civil*, Biblioteca Valenciana, Generalitat Valenciana, Valencia, 2002.
14. Marciano Cárdaba: *Colectividades agrarias en el Alt Empordà*, tesina de doctorado inédita, Universitat de Girona, Gerona, 1998; *Campesinos y revolución en Cataluña. Colectividades agrarias en las comarcas de Girona (1936-1939)*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid, 2002. Antoni Castells: *El proceso estatatizador en la experiencia colectivista catalana (1936-1939)*, Nossa y Jara Eds., Madrid, 1996.
15. Xavier Diez: *Utopia sexual a la premsa anarquista de Catalunya*, Pagès Editors, Lérida, 2001; «Amaos y no os multipliquéis. El discurso sexual del anarquismo en España», *Spagna Contemporanea*, 21, 2002, pp. 99-124.
16. Christopher Ealham: *Policing the Recession: Law and Orden in Republican Barcelona 1930-1936*, tesi doctoral inèdita, University of Wales, Cardiff, 1995; «De la cima al abismo: Las contradicciones entre el individualismo y el colectivismo en el anarquismo español», en Paul Preston (ed.): *La República asediada. Hostilidad internacional y conflictos internos durante la guerra civil*, Península, Barcelona, 1999, pp. 147-173; «La gimnasia revolucionaria y el paro. Limitaciones de la utopía anarquista en España, 1931-1937», en *Historiar*, 5, 2000, pp. 134-

156; «Class and the city. Spatial memories of pleasure an danger in Barcelona 1914-1923», *Oral History*, vol. 29, n.º 1, 2001, pp. 32-47; «The myth of the "maddened crowd": class, culture and space in the revolutionary urbanism project in Barcelona 1936-7», artículo inédito, 2002. [La tesis doctoral, finalmente, ha visto la luz en el año 2005 en Alianza editorial bajo el título *La lucha por Barcelona. Clase, cultura y conflicto (1898-1937)*; nota del editor.]

Primera parte

EL ANARQUISMO INDIVIDUALISTA

En su clásico *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, George Woodcock advierte contra la simplicidad en la definición de anarquismo[1]. De hecho, la confusión y la superficialidad resultan frecuentes en la imagen proyectada por el conjunto de ideas y movimientos reunidos alrededor de este substantivo, en especial en una sociedad en la que la sombra de la Guerra Civil impide analizar, sin interferencias extraacadémicas, el pasado reciente, en un momento en el que pocos osan reclamar, públicamente, su herencia.

Sin embargo, el anarquismo es un conjunto heterogéneo de ideas y movimientos que, como todos, se formó sobre bases preexistentes y fue hijo de las circunstancias históricas en las que se desarrolló. Y es precisamente durante el siglo XIX, caracterizado por el tránsito hacia la sociedad de clases, el capitalismo, el Estado moderno y la secularización, cuando adquirirá su configuración fundamental. Las transformaciones sociales del XIX generan profundas crisis que a su vez generan reacciones de rebeldía; contra la desigualdad social, contra la explotación económica, contra el Estado, contra la propia idea de divinidad. En este contexto, el individualismo puede explicarse como la expresión de uno de estos conflictos derivados de estos cambios: el conflicto entre sociedad e individuo. Sin embargo, y si hacemos caso a Woodcock, haremos bien en no caer en la simplicidad de la definición.

Porque, de la misma manera que no hay un solo anarquismo, sino muchos y variados, hallar una formulación fácil de lo que es el individualismo comporta el riesgo de superficialidad y confusión. Tratar, por otra parte, de reducir el individualismo a los pequeños núcleos de anarquistas individualistas que se reparten por la geografía europea y americana comporta despreciar y negar su propia trascendencia histórica, dentro y fuera del ámbito político e ideológico del anarquismo. Entre las diversas autodefiniciones de anarquistas, hallamos las de mutualistas, colectivistas, comunistas, anarcosindicalistas, tolstoianos y, por supuesto, individualistas. Sin embargo, el individualismo anárquico sobrepasa el ámbito de las decenas o centenares de personas de una determinada área geográfica a las que así les guste definirse. Las ideas del individualismo anarquista estarán muy presentes en la prensa, la literatura, las discusiones y, finalmente, en las maneras de pensar y actuar de numerosos hombres y mujeres afines al movimiento libertario; y su influjo irá mucho más allá del propio ámbito estrictamente político, para llegar a influenciar el pensamiento colectivo de las sociedades occidentales.

Fundamentos teóricos

Tal como comentábamos en la introducción de esta primera parte, las diversas transformaciones que experimentaban las sociedades occidentales a consecuencia de la Revolución Industrial y las revoluciones liberales comportaron unas transformaciones sociales que, a su vez, generaron contradicciones en el seno de la sociedad y una importante corriente crítica respecto al modo como el cambio se iba desarrollando. El mundo filosófico y del pensamiento político no resultaba ajeno a este proceso y, a partir de la década de 1840, a ambas orillas del Atlántico, desde Alemania y Estados Unidos empezaron a formularse ideas en que se reivindicaba la libertad del individuo frente a la arbitrariedad del poder, ya fuera político, económico o espiritual. En el primer escenario, Johann Kaspar Schmidt, un discípulo de Hegel, que adopta el nombre de *Max Stirner*, escribe su obra más importante: *El Único y su propiedad*[2]. En el segundo caso, empiezan a exponerse las ideas de un radical antiestatismo de Henry-David Thoreau y los experimentos comunales de Josiah Warren. A partir de estas bases, otros teóricos, escritores o militantes revisarán, reformularán o pondrán en práctica muchas de las ideas surgidas en este momento.

Max Stirner: el individualista egocéntrico, destructor de lo absoluto

El alemán Johann Kaspar Schmidt (Bayreuth, Baviera 1806 – Berlín 1856), conocido por su seudónimo *Max Stirner*[3], es considerado, cronológicamente, como uno de los primeros teóricos anarquistas y el padre del individualismo filosófico. Su obra más importante: *Der Einzige und sein Eigentum* (El Único y su propiedad), publicada en 1844, es un ejercicio de heterodoxia iconoclasta a partir del cual se intenta destruir todo aquello con vocación de absoluto, desde las instituciones hasta la divinidad, pasando por el propio concepto de ética, realizando una lectura de la humanidad a partir de la propiedad —y el egoísmo— de sus individuos. Max Stirner rompe con toda la filosofía anterior y

negará la existencia de cualquier ley natural o de cualquier otro principio superior al del individuo. Concibe la sociedad como un permanente conflicto entre el interés egocéntrico de cada individuo y una comunidad que, indefectiblemente, trata de limitar sus espacios de libertad, *una lucha permanente de cada uno contra todos*. Considera la existencia como la búsqueda permanente del beneficio propio, y solamente admite las relaciones entre individuos a partir del concepto de la *unión de egoístas*, una precaria asociación entre personas cuyo objetivo exclusivo consiste en multiplicar el bienestar propio.

Sin embargo, más allá de un escándalo tan inmediato como efímero, tanto el libro como su autor arrastraron una existencia gris, sin ningún tipo de reconocimiento, hasta que medio siglo después, y gracias al éxito conseguido por las obras de Nietzsche, deudoras en cierta mediada de *Der Einzige...*, se inició un proceso de revalorización de su filosofía. De hecho, el propio Nietzsche consideraba a Stirner como uno de los filósofos más transcendentales e injustamente olvidados del siglo XIX[4], y, como veremos más adelante, hallaremos numerosos paralelismos entre algunos de los conceptos formulados por el filósofo vitalista y el tímido profesor de Bayreuth. Incluso sus respectivas filosofías nos llevan hacia el existencialismo y, a menudo, hacia el nihilismo.

Precisamente, la propia existencia del filósofo bávaro llegó a tener mucho de nihilista, en el sentido de que pocos datos nos quedan, y quizá menos nos quedarían aún si no fuera porque el poeta individualista escocés John Henry Mackay elaboró su biografía, en 1898, a partir de algunas entrevistas a personas que lo habían tratado[5]. Su única imagen conservada la debemos, en cambio, a Engels. Se trata de una caricatura que el socialista alemán dibujó, en noviembre de 1842, entre las de los jóvenes filósofos hegelianos reunidos alrededor de *Die Freien* (Los libres), grupo al cual pertenecía Stirner, junto a los hermanos Bauer, Köppen, Ruge y otros[6].

La reivindicación y reedición de la obra de Stirner, por tanto, se inicia a partir de la década de los noventa del siglo XIX. Las ideas formuladas en este atípico tratado filosófico, en ese momento, producirán un gran impacto y serán incorporadas al patrimonio teórico anarquista como corriente específica, bajo la formulación de un individualismo radical. El historiador del anarquismo George Woodcock nos presenta la anécdota del conocimiento directo, a lo largo de la década de los cuarenta del siglo XX, de un grupo de obreros anarquistas escoceses que tenían *El Único y su propiedad* como una especie de evangelio[7]. Lo cierto es que diversos núcleos de anarquistas individualistas se extenderán por Europa y América, especialmente durante la última década del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX. Más allá de estas decenas o centenares de personas que trataban de vivir en precarias uniones de egoístas, la influencia de las ideas estirnerianas impregnarán el *corpus* teórico anarquista, y llegarán también al terreno del arte y la literatura, como por ejemplo en las obras teatrales de Ibsen o en las de Oscar Wilde.

Si bien la obra más emblemática de Stirner nos presenta a un individuo fuerte, orgulloso, exigente y egocéntrico, un *superhombre*, según la terminología nietzscheana, y un egoísta, según su propia definición, su vida personal contrasta ácidamente con esta imagen. Aspiración y realidad se formulan como antítesis, en términos hegelianos. *Max Stirner* y Johann Kaspar Schmidt no tienen otra cosa en común que una doble personalidad compartida, incluso podríamos llegar a pensar que el egoísta poderoso de Max resulta una sublimación del hombre gris, ahogado en las dificultades cotidianas, de Schmidt. Nacido en Baviera, en el seno de una familia con pocos recursos, y huérfano de padre, sus primeros años pasaron entre varios cambios de residencia por los estados del norte de Alemania. Inició sus estudios de filosofía en la Universidad de Berlín, en 1826, donde tuvo como profesor a Hegel. En 1828, interrumpió súbitamente su carrera para hacerse cargo de su madre, que sufría demencia, hasta que a partir de 1832 reemprendió sus estudios, finalizados poco después. Posteriormente, su vida consistió en un sumario de fracasos. No pudo ingresar en el cuerpo de profesores de instituto del Estado prusiano. Enviudó al poco tiempo de contraer matrimonio, cuando su esposa murió en el parto, y no consiguió ningún empleo estable y razonablemente remunerado hasta que comenzó una etapa como profesor de filosofía en la escuela para señoritas de Madame Gropius, en Berlín.

El período de redacción de *Der Einzige* puede considerarse como el menos desafortunado de su vida. Frecuentaba las tertulias filosóficas de *Die Freien* (Los libres), en la capital prusiana, donde coincidía con los hermanos Edgar y Bruno Bauer, Arnold Ruge, Karl Marx y Friedrich Engels, entre otros. Dentro del grupo Stirner ejercía un papel secundario, con una cierta tendencia a la introversión. A lo largo de esta década, publica algunos ensayos filosóficos sobre educación. En 1843 se volverá a casar, esta vez con Marie Dahnart, una mujer brillante, culta, y de vida más o menos bohemia, y que era bien aceptada por la tertulia que se reunía periódicamente en la taberna de Hippel. Un año más tarde, se publicaría su obra fundamental. El contenido radical y heterodoxo, en el cual Stirner niega la validez de todo el pensamiento contemporáneo, ataca todas las instituciones humanas, y lanza una crítica demoledora contra toda la filosofía anterior y, por extensión, a la de sus contertulios de la cervecería de Friedrichstrasse le concede una breve y escandalosa fama, y lo condena a perpetuidad a una especie de ostracismo civil. Poco después, una vez que el instituto de Madame Gropius prescinde de sus servicios, probablemente por el descubrimiento de que *Stirner* y Schmidt son la misma persona, el profesor entrará en una dinámica vital caracterizada por sus irresolubles problemas económicos. Su

esposa lo abandonará y Johann Kaspar Schmidt tratará de sobrevivir a base de pequeñas traducciones o encargos editoriales de calidad escasa y remuneraciones modestas, y perderá lo poco que conseguía pedir a sus amigos en negocios desafortunados. Según explica Woodcok, los últimos años de su vida los pasó tratando de huir de sus acreedores[8].

Antes de entrar a describir y analizar las ideas de *El Único y su propiedad*, sería necesario advertir que se trata de un texto filosófico y escrito por un filósofo. En ningún caso puede considerarse a Stirner como un anarquista. La inclusión de sus ideas en el patrimonio teórico libertario deberá esperar medio siglo. Tendrá que existir el anarquismo como movimiento y alternativa social y política a un capitalismo ya maduro. El individualismo anarquista es un hecho derivado de su redescubrimiento, únicamente posible cuando se realiza una nueva relectura del texto. *El Único* no es ningún manifiesto como el de Marx y Engels, el de Bakunin o, el más próximo tanto cronológica como teóricamente, el de Anselme Bellegarrigue, ni tampoco ninguna obra con intención pedagógica como las de Proudhon o Kropotkin. Se trata de un texto filosófico, quizá iconoclasta, heterodoxo y provocador, en el que encontraremos más aforismos que respuestas, más afirmaciones absolutas que soluciones concretas, y se trata, por otra parte, de un texto espeso, de difícil lectura, la aproximación al cual requiere disponer de un bagaje cultural e intelectual considerable. Es por ello que, a pesar de que hubiera grupos de obreros de Glasgow que consideraban *El Único* como su evangelio, lo más frecuente era encontrarse con intermediarios intelectuales que interpretaban o divulgaban sus ideas, de una manera mucho más pedagógica y mucho menos retórica.

Como discípulo de Hegel, Stirner basa su pensamiento en dos ejes antagónicos que convergen en uno sintético. De hecho, se trataría de una dialéctica imperfecta o más bien de una dialéctica ahegeliana. El filósofo bávaro expone tres ideas principales: la primera trataría de negar (o matar) lo absoluto, lo sagrado, es decir, eliminar todo hecho trascendental a la existencia; la segunda, trataría de afirmar (o alumbrar) al *único* o individuo egoísta como *superhombre* que se alza entre la mediocridad hipócrita imperante en la sociedad; la tercera, trataría sobre la difícil relación entre el individuo y su entorno o, explicado con un lenguaje más estirneriano, sobre cómo este *único* conquista su propia libertad.

La muerte de lo absoluto

Uno de los principales motivos que escandalizaron a la sociedad prusiana de 1843, al publicarse *Der Einzige*, fue la muerte (o el asesinato perpetrado por Stirner) de todo principio trascendente superior. Es decir, se trata de expresar,

de manera inequívoca, la negación de Dios. Sin embargo, el filósofo no niega la existencia de éste en sí misma, sino que denuncia su arbitrariedad, porque —según él— la existencia de un ser superior *per se* está fundamentada en la nada, en el vacío.

Para Stirner la evolución del mundo de las ideas, en el plano filosófico, presidida por la racionalidad, representa una simple reformulación religiosa en la cual toda idea sacralizada —como patria, Estado o incluso cultura— pasa a sustituir el sistema de dominación del antiguo régimen. Si, para poner un ejemplo, en el mundo anterior a la Revolución Francesa, el absolutismo, como sistema político, era la encarnación simbólica de una idea de jerarquía religiosa basada en la desigualdad del binomio humanidad/divinidad, una consecuencia natural del dominio de lo absoluto por encima de los individuos, las nuevas instituciones surgidas a lo largo del siglo XIX, como el propio concepto de Estado o el sentimiento nacional, representan la evolución o, mejor dicho, la adaptación natural de este principio de dominación permanente a las nuevas circunstancias.

Para el historiador del anarquismo Gianfranco Berti, esta heterodoxa afirmación representa la culminación del proceso de secularización europea que sucede a lo largo del siglo XIX, llevada hasta las últimas consecuencias[9]. Y éstas, consideradas en sí mismas en el contexto en el que se producen, no resultan en absoluto insignificantes.

La primera de las consecuencias es que no hay nada por encima del individuo. Stirner niega toda trascendencia, todo principio superior al de la voluntad del *Único*. De hecho, el filósofo bávaro no pretende sustituir la fe religiosa por la fe en la humanidad o en una idea determinada o concepto abstracto (como el Estado, la igualdad, la libertad, la educación o la justicia), tal como proponían, entre otros, Kant, Rousseau o, en el seno del patrimonio teórico anarquista, Godwin. Pretende, pura y simplemente, la destrucción de lo absoluto. Podríamos considerar, pues, que ésta implica, de hecho, la muerte (también podríamos hablar de ejecución) de Dios. Y no se trata de la muerte de Dios en el sentido del ateísmo, antiteísmo o aversión antirreligiosa. Simplemente, según Stirner, esta muerte puede servir, en tanto que representa la desaparición definitiva de un símbolo de lo absoluto, para la destrucción de cualquier obstáculo para que el individuo pueda vivir sin límites de ningún tipo[10].

Esta muerte divina, segunda consecuencia de la negación de la trascendencia, será una idea recuperada por Nietzsche y, a la vez, acogida con entusiasmo por los anarquistas que la incorporarán a su cuerpo doctrinal, medio siglo después. Esta idea provocadora representa una de las claves del pensamiento individualista. Si Dios no existe, ello implica la disolución teórica de toda jerarquía presuntamente natural —dada la ausencia de *algo* superior—. Si Dios no existe,

nada —en contraposición a las concepciones de Proudhon o Godwin—, ninguna idea ni norma ni ley moral se encuentra por encima del individuo[11]. Toda verdad suprema, ideal sacralizado o dogma será, pues, concebido como una alienación, puesto que los ideales políticos, humanitaristas o sociales, al igual que la religión, acaban dominando la voluntad y condicionando el comportamiento de los individuos. Los individualistas deben destruirlos porque se oponen a su libertad. En este sentido, la derivación de esta idea explicará la actitud ecléctica, o el relativismo ético, y la aversión de los anarquistas individualistas por todo dogma, prejuicio o verdad fundamental preestablecida.

El nacimiento del *Único*

La negación de toda idea, de todo concepto abstracto como el de Estado, sociedad, o incluso hombre o humanidad, conceptos en cierta medida fruto de la razón y del pensamiento ilustrado, sirve para hacer sitio a la voluntad y el instinto. Solamente existen individuos, cada uno de ellos diferente y con sus propios y egocéntricos deseos y anhelos. Stirner, desde una actitud antiintelectual mata a Dios (o lo absoluto) para alumbrar, ayudar a nacer al individuo, al *Único*. Elimina toda trascendencia para dejar espacio a la voluntad egoísta de cada persona.

En esta relación casi dialéctica entre el individuo y lo absoluto aparece una nueva asociación: el poder y la propiedad. De hecho, el propio título de la obra de Stirner, *El Único y su propiedad*, ya lo anuncia. A diferencia de las connotaciones negativas que Proudhon confiere a la propiedad, a la que califica de robo, Stirner la concibe como algo inherentemente positivo, la reivindica y la vincula a la propia existencia. En cierta manera, la propiedad, como hecho material o inmaterial, representa para el filósofo una afirmación del yo. A la vez, el poder otorga el bien fundamental para existir como individuo: *Mi poder es mi propiedad. Mi poder me da mi libertad*[12].

La propiedad es todo aquello que puede poseer un individuo a partir de su propia voluntad, todo lo que puede poseer incondicionalmente, es decir, en su integridad y sin límites, obstrucciones, intervenciones, interferencias o controles de ningún tipo. Un bien material o inmaterial, pues, pertenece a un individuo que no admitirá ninguna discusión sobre su pertenencia. El conflicto con instituciones limitadoras de la propiedad, como el Estado, el poder político, legislativo o judicial resulta inevitable. El *ilegalismo*, o la actitud de vivir al margen de la ley, ya sea política o espiritual, parece una consecuencia natural.

Si bien el sentido de la propiedad estirneriana no acaba de encajar del todo bien en el *corpus* teórico anarquista, su idea sobre la imposibilidad de conjugar libertad con igualdad permite adivinar los conflictos ideológicos entre los individualistas y el resto de familias ácratas. Para Stirner todos los individuos son diferentes, son *únicos*, y el principio ilustrado de la igualdad entre los hombres se percibe como una idea perteneciente a la esfera de lo absoluto y, por tanto, como una idea a combatir. No existe la igualdad por el hecho de que existen individuos libres. Solamente pueden existir individuos libres si admitimos la inexistencia de su igualdad.

Porque, también, a diferencia del pensamiento ilustrado que conforma los principios políticos del mundo contemporáneo, la libertad es rechazada como principio superior, como eje vertebrador de una determinada comunidad política. El filósofo bávaro trata de basar esta negación en la diferenciación entre dos tipologías antitéticas de libertad: la *libertad como ser* y la *libertad como poseer*. La primera de ellas se fundamentaría en el concepto abstracto de libertad, la misma idea que inspira las revoluciones políticas del siglo XVIII y XIX, la de la Revolución Francesa y la de la Revolución emancipadora norteamericana. Ésta es una libertad falsa, en el sentido de que únicamente se trata de una pura aspiración filosófica, es decir, que forma parte de lo absoluto, el mismo absoluto que se opone a la libertad del individuo. En cambio, la segunda resulta ser la auténtica libertad. El *individuo propietario se apropia de su propia libertad*, no debe esperar a que alguien desde el poder político se la otorgue o conceda, como es el caso de los señores feudales que concedían favores o privilegios, o de los esclavos manumitidos por sus amos. Porque la libertad, para poder gozarla incondicionalmente, debe tomarse, se tiene que conquistar, es necesario apropiársela. Por tanto, la *libertad como propiedad* es para Stirner la libertad real y efectiva que depende de la capacidad de cada individuo; la libertad se convierte entonces en una manifestación de la voluntad individual[13]. Debe ser conquistada a partir del propio esfuerzo. Toda libertad concedida representa una manumisión parcial, incompleta, *como el perro a quien su amo alarga la cadena*[14].

El *Único* y la conquista de la libertad

Las especulaciones filosóficas del hombre tímido y discreto de las reuniones de *Die Freien* dedican una gran extensión de su espeso tratado a deconstruir el concepto ilustrado de libertad y a tratar de construir otro, más ambiguo, precario y relativo. De hecho, tanto la propia libertad como el mismo individuo, único e irrepetible, se caracterizan por su precariedad. Aparecen y desaparecen con la existencia y finalización de la vida del individuo (y de su voluntad). En este sentido, la libertad tiene una naturaleza anárquica, sin normas ni patrones fijos, y posee un carácter totalmente existencial (vinculada estrechamente a la existencia del individuo propietario). En la vida de todo *único*, todo vínculo, sea del tipo

que sea, representa una cadena que condiciona, y por tanto elimina, la condición de persona libre.

Dos consecuencias principales pueden extraerse de este diseño conceptual tan heterodoxo como antiintelectual. La primera será que esta misma idea de libertad permanecerá al margen de toda condición ética. De hecho, el mismo concepto de ética queda fuera del vocabulario estirneriano. La ética, la moral, no dejan de ser ideas absolutas que es necesario destruir o ignorar en el mundo de los individuos únicos. La libertad se vive siempre al margen de cualquier condicionante material o espiritual, *más allá del bien y del mal*, tal como décadas más tarde afirmará Nietzsche. Las creencias colectivas, los prejuicios compartidos, serán objeto de destrucción, y la preocupación por eliminarlos será una constante en el pensamiento individualista posterior. La segunda consecuencia, estrechamente asociada a la primera, implicará acercarse filosóficamente al nihilismo. Si no existe ningún principio supremo, ninguna norma ni ley natural que pueda poner límites a la voluntad egocéntrica, no se está demasiado lejos de caer en una actitud de destrucción y autodestrucción. De hecho, a pesar de que Stirner no parece tener influencia directa sobre la violencia destructiva de las décadas de 1880 y de 1890, algunos de estos actos terroristas parecen cometidos por individuos que podríamos definir, desde un vocabulario estirneriano, de *únicos*[15].

Evidentemente, para el filósofo individualista, hay todo un entramado institucional, cultural y político que supone un freno para la libertad de cada uno. En este sentido, el derecho, la ley y el Estado representan la encarnación concreta de la legitimación del dominio de los individuos por parte de la sociedad. De hecho, Stirner ve en el derecho y la ley la consecuencia natural del orden de dominación surgido para perpetuar esta estructura de poder y alienación, que puede cambiar y modificarse en función de las circunstancias históricas, las cuales pueden adaptarse a la multiplicidad de contextos, pueden adoptar mil formas para ofrecer la ilusión de la libertad. Sin embargo, continúa siendo un recurso del poder para ejercer su control sobre el individuo en múltiples ámbitos: dominación política, económica, cultural, religiosa, filosófica, moral...

Y la ley, la norma, el derecho, son intrínsecamente perversos por su carácter de concesión. Una ley que pueda parecer más justa o democrática no deja de ser un derecho concedido desde el poder, desde el dominio. Y ello resulta incompatible con la idea de libertad estirneriana, una libertad que es necesario conquistar, que hay que tomar. Una cadena que cada individuo deber cortar, no agradecer que el amo la afloje.

Berti analiza la aversión individualista al derecho y a la ley a partir de la lectura historicista que Stirner realiza. La fórmula legislativa, en un período de formación del Estado moderno y de la democracia liberal representativa, todo derecho representa una concesión. Y este gesto se fundamenta en la herencia de una mentalidad feudal mal superada. Primero, el derecho se hacía en nombre de Dios. Las reformas políticas propiciaron que cualquier decisión pasara a hacerse en nombre del emperador. Después, en nombre del pueblo. Las formas cambian, sin embargo, el contenido se mantiene[16]. Por tanto, toda ley, toda norma proveniente del sistema de dominación tiene una naturaleza alienante para el individuo, porque ésta tratará siempre de limitarlo, de controlarlo, y de perpetuar su dominio y sometimiento. Ley e individuo único, por tanto, vivirán en constante oposición. En términos hegelianos, de forma dialéctica.

Resulta lógico, pues, la negación de cualquier derecho o ley natural (de cualquier principio superior) que pueda regular la existencia de los individuos. En esto, la oposición al pensamiento de Godwin, con sus ideas sobre la superioridad de la justicia universal, resulta evidente. Y para reforzar esta negación, Stirner hará servir argumentos de relativismo cultural, en el sentido de que, en diferentes contextos, desde los Estados liberales democráticos hasta las teocracias del Imperio Otomano, los derechos y las leyes son divergentes. Esto, en realidad, viene a reafirmar la idea estirneriana de que cada poder fabrica su propio derecho, sus propias leyes, que pueden ser cambiantes, aunque nunca justas o injustas, sino adaptadas a la necesidad de dominio, porque solamente quien mantiene el poder tiene la capacidad de generar su propio derecho, un derecho inspirado exclusivamente en provecho de quien detenta el grado más elevado de la jerarquía. Este rechazo total a cualquier norma universal genera un problema para el pensamiento individualista. Con estas concepciones podemos decir que se cortan todos los puentes a toda acción o intervención política, en el sentido de que el individualista no tiene derecho a reclamar un nuevo orden. De hecho, individualismo y poder, derecho u orden, son conceptos incompatibles. Y ello implica una automarginación de la vida pública: los individualistas se sitúan al margen de las luchas políticas, adoptan un apoliticismo antipolítico.

Volviendo a una de las constantes del pensamiento estirneriano, precisamente el derecho y la ley, y por tanto, la política, se convierten en la última forma de secularización religiosa. Si antes la religión consistía en la pedagogía de la fe en el sometimiento de los creyentes, la política es el instrumento por el cual se trata de educar a todo ciudadano en el sometimiento al Estado. La política es el prolongamiento secularizado de la religión. Como la Iglesia es la forma institucional de la religión, el Estado es la forma institucional de la política[17].

El antiestatismo del pensamiento anarquista es la consecuencia natural de este camino. Para Stirner, si el derecho procede del poder, el Estado es su encarnación contemporánea, la forma suprema de la autoridad secular. Como toda institución encarna el domino de los individuos y reposa sobre la abstracción de

los ideales humanos trascendentes —moralidad, justicia, patria—, resulta intrínsecamente alienante. Y aliena porque, por una parte, la existencia de este Estado implica la negación del individuo, quien no necesariamente comparte los valores colectivos abstractos sobre los que se fundamenta —o que simplemente no tiene otro más allá de la voluntad egoísta—; y, por otra parte, porque obliga a someterse a sus ciudadanos (mediante la imposición de leyes y normas). Para poner un ejemplo, gran parte de los Estados europeos coetáneos a la publicación de *Der Einzige* imponen la conscripción obligatoria porque se presupone la obligatoriedad de todo ciudadano de servir a la patria; es decir, obligan a creer y participar del concepto absoluto de patria y lo normativizan, creando sus propios instrumentos para reprimir la disidencia respecto de esta creencia. El mismo Stirner ve en la existencia de normas la propia incitación a su transgresión...

Esta contradicción entre la aspiración a la libertad individual y la obligatoriedad colectiva de creer en determinados valores y principios supone que, para Stirner, cualquier transgresión de una norma no puede ser juzgada desde un derecho y una ley generados por el propio Estado, porque se parte de la falsa base de la moral presuntamente universal. Para Stirner únicamente cada individuo, a partir de su propio criterio, puede juzgar lo que crea oportuno que es justo o no. Esto comporta que cada uno puede crearse, de manera autónoma, sus propios valores.

Como podemos ver, los anarquistas deben a Stirner gran parte de su antiestatismo. Si bien en el pensamiento socialista decimonónico el Estado es rechazado en tanto que institución que representa los intereses de la clase dominante, para los individualistas se convertirá en la expresión manifiesta de los límites de cada individuo, de la esclavitud de la voluntad de cada uno, de la negación de la libertad (en el sentido de libertad como poder). Por tanto, al igual que los anarquistas no pretenden reformar la Iglesia o la religión, sino abolirla, el Estado no tiene que ser transformado, sino eliminado. Y esta doble eliminación (Iglesia-religión/Estado-política) solamente puede suceder cuando los individuos deciden liberarse en un acto de voluntad[18].

¿Cómo se concreta este acto de voluntad? Esta ansia destructora, iconoclasta contra toda dominación, nos lleva a otra idea con una amplia influencia en el pensamiento anarquista posterior, y que generó un gran debate y polémica entre la heterogeneidad del movimiento libertario: se trata de la relación y diferente consideración del concepto de rebelión y de revolución.

El Estado necesita regular toda relación humana, desde la familia, hasta los tratos económicos. Y ello, en cierta medida, es fuente de conflictos porque, si aceptamos que el Estado está siempre al servicio de los dominadores, es lógico que éstos traten de aprovecharse de esta intervención en las relaciones entre

individuos. Para el pensador individualista resulta pues lícito, y además imprescindible, rebelarse contra este orden de cosas. Sin embargo, sus ideas sobre la rebelión y revolución resultarán tan heterodoxas como el resto de su teoría.

Stirner analiza ambos conceptos e, influenciado sin duda por el contexto histórico de la Europa de las revoluciones liberales, llega a la conclusión de que la revolución representa la negación de un dominio determinado, fácilmente substituido por otro, y, en cambio, la rebelión representa la abolición del dominio en sí mismo. En otras palabras, la experiencia de la Revolución Francesa de 1789 o de las revoluciones burguesas de 1830 demuestra que puede acabarse con el dominio de un grupo detentador del poder, de una clase social o, podríamos añadir, de un grupo religioso o étnico. Sin embargo, la revolución lo que hace es reemplazar un dominio por otro. Stirner no entraría a discutir sobre la justicia o no de un determinado nuevo orden. Como hemos visto, éstas son categorías a las cuales el filósofo bávaro niega validez. Simplemente, nos hace ver la inutilidad del cambio, puesto que la dialéctica de dominio/sometimiento permanece inalterable. En cambio, la rebelión —pongamos como ejemplo, motines de subsistencia, revueltas populares, levantamientos o insurrecciones descontroladas como la rebelión de los esclavos en el Haití de finales del siglo XVIII o de Espartaco en la Antigüedad— no busca substituir la estructura de poder, sino abolirla. No se busca subvertir el orden, sino eliminarlo.

Esta idea, que funciona en el campo filosófico y que resulta una excelente premisa para analizar las revoluciones burguesas del siglo XIX, que incluso servirá como crítica a la revolución bolchevique, comporta considerables problemas prácticos en el momento de bajar al campo de la realidad. En primer lugar, crea una paradoja entre ideología y praxis política, puesto que la anarquía —en el sentido etimológico, *ausencia de poder*— será un concepto trascendente, imposible de aplicar a cualquier sociedad humana, ya que así lo niega la experiencia y la antropología. En segundo lugar, si se considera este antiestatismo de manera fundamental, hará imposible una mínima mediación entre la aspiración anarquista y la realidad social, basada históricamente en instituciones formales o informales de organización política y, por tanto, de dominación. Ello empujará a los individualistas hacia un aislamiento político y social, a un quedar al margen del juego político formal, a la abstención en la intervención de los asuntos públicos, es decir, a una de las principales limitaciones que arrastrará el movimiento anarquista posteriormente[19].

Teniendo en cuenta la dificultad de llegar a la anarquía en estado puro, es decir, a partir de la rebelión global sin permitir que degenere en revolución, Stirner considera que ésta solamente puede ser individual, egoísta. Este concepto de autoliberación será uno de los que más influencia tendrán entre el individualismo anarquista posterior. Retomando la anterior idea formulada sobre el indivi-

duo propietario que tomaba por sí y para sí mismo su propia libertad, no puede existir una auténtica liberación si no es el individuo su protagonista. Para expresarlo de forma axiomática: no hay liberación si no hay autoliberación, y ello solamente es posible a partir de la rebelión individual. Una de las ideas que más repetirán los individualistas posteriores, una de las ideas más constantes en las publicaciones individualistas es que solamente dejarán de existir amos cuando dejen de haber esclavos vocacionales.

Sin embargo, el carácter de la propia obra de Stirner, más filosófica que política, basada más en aforismos que en recetas prácticas, nos pone al descubierto la insistencia en una teoría de la rebelión como estrategia social de emancipación. Este carácter lleva a que las ideas de Stirner creen un anarquismo filosófico, a que generen un revolucionarismo sin revolución[20], que puede propiciar entre los individualistas la abstención de intervenir en movimientos de cambio, la autocomplacencia personal y la indiferencia respecto a hechos como la explotación o las condiciones de vida del resto de individuos, como criticará posteriormente Luigi Fabbri en un ensayo crítico con las concepciones filosóficas estirnerianas[21].

Esta situación de bloqueo, de anomia social a la que lleva la filosofía individualista, solamente tiene un contrapunto en la propuesta de asociación que elabora Stirner, no sin abandonar su abstracta retórica. Resulta evidente que las personas necesitan relacionarse, y para ello el filósofo individualista trata de buscar un modelo comunitario en el cual se respete la soberanía individual —el poder del individuo propietario— sin caer en la autoridad —el dominio—. El mismo Stirner reconoce que cualquier modelo que surja de esta necesidad, tiene que menguar, a la fuerza, la libertad individual. En todo caso, considera que es necesario reducir al mínimo todas estas limitaciones.

Debido a la intrínseca contraposición entre individuo y sociedad, no hay otro remedio que renunciar a una parte de la soberanía individual para poder organizar un pacto entre iguales, entre egoístas, un vínculo circunstancial, es decir, precario y limitado por las necesidades del momento, para poder establecer relaciones de reciprocidad. Para decirlo según la terminología estirneriana: una *unión de egoístas*[22].

No se puede negar que la denominación está bien escogida. La unión nos habla de una asociación entre iguales, y los egoístas devienen los ideales vitales del desafortunado profesor de Berlín. Para Stirner esta unión de egoístas no representa ningún lazo natural (como presuntamente podrían ser las categorías familia o etnia) ni espiritual (como podría ser la religión, la política, la nación o la clase social), sino que su único nexo sería personal, basado en la voluntad individual, en tanto que y hasta que la voluntad de cada individuo así lo determine. El filósofo bávaro contrapone esta precaria asociación con el resto de categorías asociativas, especialmente la sociedad en abstracto. Considera que la sociedad utiliza a los individuos, los manipula en beneficio de sus propias necesidades para aprovecharse de ellos. Para poner un ejemplo, el Estado puede utilizar los impuestos de los ciudadanos para favorecer los intereses de la clase dominante, la nación puede utilizar la conscripción obligatoria para defender los intereses coloniales de compañías comerciales poderosas, o una empresa puede aprovecharse del trabajo de sus empleados para enriquecer a sus accionistas. En contraposición, en la *unión de egoístas* es el individuo quien utiliza la asociación para sus propios fines. Es decir, a partir de una cooperación recíproca, dos o más personas pueden beneficiarse mutuamente de una colaboración. Los individuos egoístas pueden unirse circunstancialmente para compartir conocimientos, para intercambiar productos, organizar una fiesta o disfrutar del sexo, siempre desde un plano de igualdad y reciprocidad.

Podemos considerar, pues, la unión de egoístas como una forma social neutra, una realidad laica y desacralizada, una prolongación instrumental del individuo *único*[23]. Sirve, en teoría, para multiplicar su potencia y fuerza. Sin embargo, es fácil concluir que, por mucho que Stirner tratara de destruir toda categoría absoluta, todo concepto trascendente, esto tiene mucho de abstracto. Ello es debido a la difícil realización práctica, en el mundo real, de una asociación de este tipo, de una filosofía vital como la propuesta en *Der Einzige*. Con este tratado filosófico, Berti afirma que nos encontramos ante el anarquismo en estado puro, ideal, de imposible traducción histórica y política[24] y, probablemente, en parte responsable de las contradicciones del anarquismo individualista posterior.

Thoreau, Warren y Tucker: el individualismo norteamericano o la aversión por el Estado

Una de las constantes en los discursos políticos norteamericanos que más sorprenden a los europeos es el elevado culto a la libertad individual y su tendencia a considerar con suspicacias todo organismo dependiente del Estado, como algo intrínsecamente perverso y atentatorio contra el espacio vital. Esta crítica procede de todo el abanico de orientaciones políticas en esta compleja sociedad. Podríamos afirmar que se trata de un aspecto esencial de lo que ellos consideran su propio *way of life*[25]. Y ello probablemente nos sorprende porque ésta parece una tendencia ajena a la tradición de nuestro pensamiento político. Si bien los analistas sociales o políticos suelen interpretar este hecho como el fruto del espíritu de frontera inherente a una sociedad en formación durante el siglo XIX, de hecho, ésta es una idea que los propios ciudadanos de los Estados Unidos han

reiterado como mito fundacional[26]. Paralelamente a este substrato de la ética pionera, el pensamiento político norteamericano, a lo largo de este período, estaba influenciado por las ideas de Tocqueville, Thomas Paine y de la *Investigación acerca de la justicia política* de William Godwin, aderezado por una nueva tradición literaria de ensayistas filósofos como Ralph Waldo Emerson[27].

Thoreau, el rebelde ermitaño

Coherente con este substrato individualista, lo que el mismo historiador del anarquismo Max Nettlau considera el *espiritualismo libertario americano*[28], surge Henry David Thoreau (1817-1862). Al igual que Max Stirner, y muy probablemente con el mutuo desconocimiento de sus respectivas obras, Thoreau se habría sentido incómodo si lo definieran como individualista o anarquista. En todo caso, como sucede con el filósofo bávaro, algunas de sus ideas serán incorporadas, involuntariamente, al patrimonio ideológico del movimiento anarquista y, a posteriori, al movimiento descolonizador de la India, conducido por Gandhi, o a la lucha por los derechos civiles a partir de la década de los sesenta del siglo XX.

Sin embargo, y a diferencia del autor de *Der Einzige*, la difusión e influencia de su obra no tuvo que esperar medio siglo para ser recuperada; y lo más importante, la relación entre su vida personal y los principios expresados en sus libros resulta bastante más estrecha que el abismo que separaba al egoísta *Stirner* de la existencia gris de Johann Kaspar Schmidtt. De hecho, en el caso del escritor de Nueva Inglaterra, veremos que sus escritos son básicamente autobiográficos.

Thoreau nació en Concord, una pequeña ciudad del estado de Massachussets, y estudió en la Universidad de Harvard. Después de ejercer como profesor en su estado y en Nueva York, convivió, entre 1841 y 1848, con el filósofo y poeta Ralph Waldo Emerson (1803-1882), quien fuera destacado representante del movimiento trascendentalista[29], una expresión más de las tendencias regeneracionistas en el seno de una sociedad norteamericana en pleno desarrollo. En 1845, un año después de la publicación de la principal obra de Stirner, Thoreau se instala en Walden Pond, un lugar aislado en las afueras de Concord. Residirá a lo largo de dos años en una pequeña cabaña, en unas condiciones naturales duras y precarias, lejos de las comodidades de la ciudad y dependiendo del trabajo exclusivo de sus propias manos. A lo largo de su estancia, aparte de tratar de buscar la autosuficiencia, se dedica al estudio de la naturaleza, de las lenguas clásicas y la literatura inglesa, o a la especulación filosófica y la conversación con sus vecinos. De esta experiencia de soledad y aislamiento aparecerá, en 1854, su libro *Walden, or life in the woods*[30], en el cual reivindicará, desde un punto de vista primitivista, una vida de soledad y sobriedad, un respetuoso retorno a la

naturaleza. George Woodcock[31] analizará esta actitud, esta búsqueda de la autenticidad de la existencia, como expresión de una resistencia al progreso, a los cambios de una sociedad moderna, o un rechazo al creciente materialismo de una sociedad capitalista en expansión. Es en este contexto que deberíamos interpretar la filosofía del escritor norteamericano, quien concebirá la felicidad como el fruto de la riqueza interior y de la armonía con el entorno natural. Resulta fácil de prever, pues, la influencia posterior que ejercerá el pensamiento político de Thoreau entre el movimiento anarquista en sus tendencias más naturistas o ecologistas, incluso en la actualidad[32].

En 1846, Thoreau se opone al pago obligatorio del impuesto especial aprobado para sufragar la guerra contra México (1846-1848) y por este motivo será encarcelado. De esta experiencia nacerá su ensayo *Civil Desobedience* (1849), en el que explica sus razones para oponerse a las exigencias del Estado. En él, el escritor trascendentalista nos expresa su idea de la oposición, por principio, a toda autoridad que trate de interferir en las relaciones armónicas entre individuos. El Estado, como institución e instrumento de la vida pública resulta un obstáculo y un peligro para la condición privada del hombre. Por tanto, la oposición y la resistencia no resultan únicamente lícitas, sino que son justas y necesarias para preservar la libertad humana. La novedad y, de hecho, el factor que permitirá la persistencia ulterior de su pensamiento radicará en la estrategia propuesta. Thoreau será partidario de combatir la arbitrariedad de la autoridad mediante la desobediencia civil y la resistencia pasiva.

Sin embargo, para el filósofo norteamericano toda protesta, toda desobediencia o resistencia deberá ser individual, tal como su propia biografía nos demostrará en la práctica. Ello revela su dimensión individualista, su desconfianza respecto del espíritu de la masa, de la violencia o de la acción colectiva. Evidentemente, éste será un elemento omnipresente en la formulación posterior del individualismo que reforzará la idea de que todo cambio colectivo, si pretende ser viable y significativo, debe asumirse previamente a nivel individual.

Warren, el desencanto colectivo y la afirmación individual

Entre la tradición del individualismo norteamericano encontramos al escritor, inventor y músico Josiah Warren (Boston 1798-1874). Warren, de joven, se trasladó a Cincinnati, donde, tras ejercer como músico profesional, inventó y patentó un modelo de lámpara que economizaba al máximo el combustible. Ello le permitió adquirir fama y una pequeña fortuna que le posibilitó una cierta independencia material. Admirador de los proyectos utopistas de Owen y Cabet, que en aquellos momentos tratan de poner en marcha ciudades modelo en las tierras

vírgenes del *Mid-West*, decidió instalarse, en 1827, en la colonia owetiana *New Harmony*. Una vez allá, pudo percibir los problemas de planteamiento de la experiencia. Tanto Owen como Cabet habían tratado de regular hasta el mínimo detalle todos los aspectos relativos a la comunidad, y ello, inexorablemente llevaba a una situación en la cual los organizadores acababan reproduciendo los modelos autoritarios que ellos mismos habían tratado de combatir[33].

El fracaso de la experiencia de *New Harmony* hizo reflexionar a Warren sobre el conflicto entre los intereses colectivos y la necesaria independencia individual, y sobre la necesidad de conjugar dos ámbitos tan antagónicos. Ante este reto intelectual, y sin renunciar a la idea de la necesaria cooperación entre individuos, el músico y escritor elaboró la teoría de la soberanía irrenunciable del individuo ante la sociedad: ante esta dialéctica, es la sociedad quien debía adaptarse a las necesidades individuales y no al revés[34].

Uno de los principales problemas no resueltos en la comunidad owenita era la cuestión de la propiedad. Las reflexiones de Warren lo llevaron a considerar que cada individuo tenía derecho a poseer todo aquello hecho y elaborado por sí mismo, como el resultado de su propio esfuerzo. Sin embargo, resulta evidente que en una sociedad crecientemente compleja resulta necesario el intercambio. El individualista norteamericano, pues, crea el concepto del *labor for labor*, trabajo por trabajo, una propuesta de intercambio de bienes y servicios a partir del cálculo de trabajo, ponderado por el grado de dureza, y sobre la base de las horas de dedicación. En esta cuestión llegará a conclusiones similares a las de Proudhon, aunque por vías totalmente independientes y desde el desconocimiento mutuo.

Después de inventar una rotativa que abarataba de forma espectacular el proceso de impresión, con los beneficios que le comportó la patente inició la publicación, en 1833, de su periódico *The Peaceful Revolucionist*, desde el que trata de organizar un movimiento alrededor de sus ideas y a buscar partidarios para ponerlas en práctica. Paralelamente, y como experimento acorde a su pensamiento, fundó el *Time Store* (almacén de tiempo), un espacio en el cual se materializaba el intercambio del tiempo de trabajo. Sus ideas sobre esta cuestión fueron reunidas por escrito en su libro *Equitable Commerce* (New Harmony, 1846)[35].

Después de funcionar esta experiencia de forma más o menos positiva, Warren intentará crear una comunidad modelo en tierras compradas al estado de Ohio. Allá fundará, con media docena de familias más, el *Pueblo de la Equidad*, comunidad regida por los principios cooperativos, basada en los acuerdos mutuos, en el intercambio de tiempo y el respeto a la individualidad y rechazo a la jerarquía[36]. Sin embargo, la comunidad, que funcionará entre 1834 y 1837, fracasó no por cuestiones relativas al funcionamiento, sino por la selección inadecuada del emplazamiento. Una epidemia de malaria, endémica en la zona

del asentamiento, puso fin a la experiencia sin poder evaluar sus resultados.

A pesar de todas estas contrariedades, el espíritu obstinado de Warren lo hizo perseverar y siguió ensayando nuevas experiencias más afortunadas. En 1846 fundó una nueva colonia, denominada esta vez *Utopía*, con algunos fourieristas desilusionados, regida por unos principios que cada vez más le aproximarían hacia lo que sería el anarquismo individualista. Incluso los propios textos que Warren dejó nos hacen pensar en la *unión de egoístas* formulada por Stirner. En su comunidad no existían normas ni reglamentos. Todo funcionaba de mutuo acuerdo, y no había nadie que ejerciera específicamente la función de líder, maestro, sacerdote o funcionario. Tampoco se celebraban reuniones, más allá de los encuentros que celebraban para compartir tiempo y espacio de ocio. Como afirmaría el propio Warren, «una vez formulada y comprendida la cuestión, no hay nada que decir, solamente falta actuar»[37].

Hacia 1850 fundaría todavía otra colonia, *Modern Times*, en Long Island, Nueva York, en la cual se instalaron diversos intelectuales y seguidores de algunos movimientos radicales, partidarios tanto del comercio justo como del amor libre. *Modern Times*, también conocida como *Trialville*, la ciudad ensayo, se mantuvo en buen funcionamiento hasta la década de los setenta del mismo siglo, diez años después de la extinción de *Utopía*. Los principios, sin embargo, seguían siendo básicamente los mismos: respeto absoluto a la soberanía individual, intercambio en base al valor del trabajo y cooperación mutua a partir de acuerdos tácitos en que se ignora el asamblearismo y cualquier mecanismo con vocación institucional.

Josiah Warren, a diferencia, pues, de Stirner y, en cierta medida, de Thoreau y Tucker, es un individualista más interesado en la práctica cotidiana de sus ideas que en una vocación teórica, alguien a quien interesa mucho más la experiencia personal que la especulación filosófica. Es por ello que los individualistas posteriores, especialmente los franceses, estuvieron más interesados en describir la materialización de estos principios en sus experiencias colectivistas individualistas, que en leer y mencionar sus textos.

Benjamin R. Tucker, el teórico individualista norteamericano: el individualismo liberal

Benjamin Ricketson Tucker (South Darmouth, Massachussets, 1854 – Mónaco, 1939), como sucede con la mayoría de anarquistas individualistas de la otra orilla del Atlántico, tiende a pasar inadvertido en las historias sobre las ideas y los movimientos sociales contemporáneos. El mismo Woodcock, en su comentada obra *A History of Libertarian Ideas and Movements*, apenas dedica un párrafo y lo

acusa de resultar un pensador escasamente original, que únicamente trataría de sintetizar las ideas de Warren y Proudhon[38]. Sin embargo, la presunta falta de originalidad, acompañada de la capacidad de síntesis, de la posibilidad de dotar de forma y coherencia a ideas dispersas y, sobre todo, de generar un esencial órgano de expresión, debate y discusión, resultan, más que un defecto, una importante virtud digna de reconocimiento.

Existen cuatro características que contribuirían a comprender la importancia del anarquista científico —tal como le gustaba autodefinirse— Benjamin Tucker. Las hemos dejado apuntadas en el párrafo anterior.

La primera consiste en su capacidad para crear una teoría coherente a partir de diferentes substratos: el trasfondo (*background*) del radicalismo liberal norteamericano, ejemplo de los cuales podrían ser el mismo Thoreau, Warren, Spooner o Spencer; de movimientos como el del impuesto único (*Progress Poverty*) de H. George; partidarios del amor libre (*Free Love League*) como el escritor Henry James, combinado con elementos de la tradición puritana y liberal; y todo ello junto con la importación de elementos ideológicos anarquistas que a finales del siglo XIX comienzan a consolidarse como cuerpo conceptual —Proudhon, Bakunin— o la filosofía individualista de un Stirner recuperado por John Henry Mackay o Nietzsche.

La segunda característica tiene un nombre propio: *Liberty* (1881-1907), una publicación periódica que servirá de vehículo de expresión, difusión, debate, y, sobre todo, de taller en el que elementos anarquistas e individualistas dispersos toman una forma concreta, hasta dotar al individualismo tuckeriano de un discurso coherente.

La tercera característica estará muy ligada a las dos anteriores. Tanto Tucker como *Liberty* —en alguna ocasión es fácil confundirlos[39]— se convierten en un puente. Un puente intelectual, en el que confluye la tradición del radicalismo liberal e individualista norteamericano y el revolucionarismo anarquista europeo. El propio Tucker será directamente el primer traductor o editor de los textos clásicos que conformarán el pensamiento anarquista. Traducirá algunas obras de Proudhon o encargará las primeras traducciones al inglés de algunos textos de Bakunin y, lo que resulta más importante, la primera traducción de *Der Einzige*, de Stirner, *The Ego and his own*[40]. Evidentemente, el individualismo anarquista norteamericano solamente podrá ser entendido a partir de la combinación de las dos tradiciones, la propia y la revolucionaria europea. Además Tucker ejercerá también, de manera personal, como puente entre Europa y América. Viaja a menudo y mantiene relaciones fluidas en ambas orillas del Atlántico, especialmente en Alemania, donde intenta crear un movimiento internacional individualista, y en Francia, donde se quedará a vivir hasta su muerte en Mónaco, a

pocas semanas del estallido de la Segunda Guerra Mundial. Aunque mantendrá una relación muy directa con los individualistas franceses, especialmente con Émile Armand y Han Ryner, gracias a los cuales, y sobre todo del primero, será conocido indirectamente en el sur de los Pirineos[41].

La cuarta y última característica es el prestigio que consiguen sus ideas y su publicación entre el mundo intelectual. *Liberty* es una revista sobre temas sociales, filosóficos y culturales que contará con la colaboración de escritores como Georges Bernard Shaw, Oscar Wilde o Walt Withman, quien mantendrá una estrecha relación de amistad con Tucker. Este modelo de revista política de afinidades libertarias que trata de tender puentes con el mundo intelectual será imitado en Francia por *La Revue Blanche* y también en España, por Joan Montseny, durante la primera época de *La Revista Blanca* (1898-1905)[42], con el objetivo de dotar de una respetabilidad intelectual y cultural a las ideas individualistas.

La madurez cultural del binomio Tucker-*Liberty* coincide con un período de extraordinaria efervescencia de los diversos movimientos radicales y de pensamiento crítico en los Estados Unidos, un momento en el que se publican más de quinientos periódicos de diversos grupos contestatarios: anarquistas, sufragistas, librepensadores, reformistas del trabajo, de la tierra o del sistema tributario, defensores del amor libre y del uso de contraceptivos..., consecuencia de una época en que, pasada la guerra civil norteamericana (1861-1865), con un crecimiento económico irregular y la llegada masiva de inmigrantes europeos, se reforzará el poder del Estado y la intervención del gobierno a favor de grupos de presión organizados e influyentes, a la manera de una democracia plutocrática[43].

Tucker nacerá precisamente nueve años antes del más grave conflicto que dividirá su país entre federales y confederados, en una pequeña comunidad del este próxima a la ciudad de Boston, en el seno de una familia de procedencia cuáquera y unitarista, en un ambiente librepensador. Recibirá una educación abierta y cosmopolita y asistirá a lo largo de tres años al *Massachussets Institute of Technology*, en Cambridge, Massachussets. En la ciudad de Boston contactará con el viejo individualista Josiah Warren y con los individualistas reunidos alrededor de la *New England Labor Reform League*. A partir de estos contactos, a principios de la década de los setenta, empieza a colaborar con *The Word*, una publicación de este grupo radical, en el que, además de ejercer como portavoz favorable a la *Labor Reform*, y de manera paralela a los georgistas británicos, también defenderán el uso de medios anticonceptivos o de la práctica eugenésica. Como consecuencia de esta primera experiencia periodística, Tucker empezará a distanciarse del movimiento, a adquirir una posición más antipolítica, en la cual los cambios individuales resultarán imprescindibles antes de llegar a transformaciones radicales en la economía y la sociedad.

Hacia 1876, Heywood, el editor de *The Word*, publicará la traducción inglesa del clásico proudhoniano *Qu'est-ce que c'est, la propieté?*, *What Is Propiety?*, realizada por el mismo Tucker. Es, como decíamos, cuando empieza a ejercer su papel de puente entre el radicalismo norteamericano y el revolucionarismo europeo, cosa que formalizará en el momento en el cual este individualista inicia la publicación de la revista librepensadora *The Radical Review* (New Bedford, Massachussets, 1877-1878), desde la cual retoma su actividad como traductor de artículos y fragmentos del anarquista francés.

Como periodista profesional, colaborador de la prensa informativa en *The Boston Globe*, Tucker, después de la experiencia de *The Radical Review*, decide fundar una nueva revista de carácter individualista: *Liberty*. Aparecerá por primera vez en 1881 y su trayectoria se prolongará a lo largo de casi veintisiete años. Durante este periodo, el periódico se convertirá en centro, tribuna y fuente del pensamiento y del movimiento individualista en la América anglosajona, y a la vez, en nexo de unión con las ideas provenientes de Europa. También ejercerá como editor en traducciones de obras importantes de filosofía anarquista como las de Proudhon o *El Único y su Propiedad*, en 1907, obra que precisamente provocará un intenso debate en la revista y que servirá para clarificar la especificidad del individualismo norteamericano. El pensamiento político y filosófico de Benjamin Tucker quedará recogido en un libro: *Instead a Book* (1893), con el significativo subtítulo de «*by a Man Too Busy to Write One*», en el que reúne una serie de artículos publicados en su propia revista.

Su interés por las corrientes filosóficas europeas le llevará a añadir un suplemento literario a *Liberty*, *The Transatlantic* (1889-1890), en el que se traducirán y publicarán obras de Claude Tillier, Émile Zola o Octave Mirbeau, paralelamente a libros de contenido más político y filosófico. Esta óptica cosmopolita será precisamente una de las claves del prestigio de la obra editorial de Tucker entre parte del mundo intelectual norteamericano. Este sentido internacionalista no se limita en exclusiva a la importación de cultura foránea. El individualista de Massachussets se dedicará a establecer relaciones recíprocas con Europa y a intercambiar ideas y materiales. *Liberty* se distribuirá por toda Europa, especialmente, y por cuestiones de afinidad lingüística, en el Imperio Británico.

El ocaso de *Liberty* y de la influencia de Tucker en su propio país fue repentino e inesperado. Un incendio destruyó su rotativa, el archivo y la redacción de su periódico, en enero de 1908. De forma coherente con sus ideas sobre los beneficios ajenos al fruto del trabajo, no tenía contratado ningún seguro y su pequeño imperio editorial cayó en bancarrota. Antes señalábamos la frecuente confusión e identificación entre Tucker y su periódico. Parece ser que, ideológicamente, de las ideas del individualista norteamericano sólo quedaron cenizas.

El mismo año abandona los Estados Unidos y se instala en Francia hasta la Primera Guerra Mundial. Posteriormente, y hasta su muerte, a los ochenta y cinco años, fijará su residencia en el Principado de Mónaco. Sus últimos años estarán presididos por un gran pesimismo vital y se alejará de la vida pública y del interés por su país, exceptuando momentos concretos como el apoyo a los aliados durante la Gran Guerra o en el caso Sacco y Vanzetti[44].

Para Gianfranco Berti, Benjamin Tucker representa la confluencia entre el pensamiento liberal —en el sentido del radicalismo liberal presente en la tradición política fundacional de los Estados Unidos— y las ideas anarquistas. Esto, básicamente, vendría a explicar que el individualista norteamericano sería, a la vez, un liberal hasta sus últimas consecuencias, y un anarquista hasta las primeras raíces; es decir, un liberal por lo que respecta a la reivindicación de la libertad suprema del individuo y un anarquista por lo que respecta a la presencia de una capacidad autoreguladora de cada persona, sin necesidad de nadie que vele, piense o actúe por los demás[45].

Para el pensador de Massachussets, la conflictiva relación entre individuo y sociedad debe regirse a partir del respeto al inalienable principio de soberanía individual, que ya hallábamos en el resto del individualismo norteamericano. En toda sociedad, todo individuo ha de poder disfrutar del mayor grado posible de libertad personal. Esta libertad, que deberíamos entender desde una lectura no restringida de la obra de Adam Smith, solamente puede ser limitada por la frontera que separa a cada individuo de la esfera de los derechos de los otros. No se trata de la libertad del egoísta estirneriano, sino más bien de una libertad liberal, en la que se garantiza incondicionalmente la libertad de poseer, expresarse o creer. A diferencia del egoísmo preconizado por Stirner, el ejercicio de la libertad comporta una ética social que nace a partir del diseño de los derechos y deberes personales. La moral individualista, pues, consistiría en la defensa de un conjunto de valores que representarían los límites sociales de la administración de la propia libertad. Quien traspasa las fronteras de la libertad ajena se convierte en un transgresor de la ética social, un individuo inmoral de quien la sociedad tiene legítimo derecho a defenderse.

En esta dinámica entre individuo y sociedad, se establece una relación contractual, un contrato liberal, basado en la filosofía del «*live, and let live*» (vive y deja vivir), en el que los individuos se relacionan a partir de los derechos y deberes comunes y compartidos. En este mundo de libertades, muy coherente con la idiosincrasia de los colonos independientes de la América que se expande hacia el Oeste, existe el derecho a la defensa contra toda intervención de cualquier sujeto o institución que suponga una invasión de la esfera personal y la soberanía individual. En este sentido, Tucker cree en el derecho a la resistencia, inclu-

so violenta, contra todo aquel que suponga una amenaza para esta soberanía individual, desde un delincuente común hasta a la opresión y tiranía de un gobierno. Este contractualismo simple, esta filosofía de vida, esta libertad, requiere unas normas simples y claras donde se contemple el amparo de las libertades personales, donde se proteja a la propiedad basada en el trabajo individual. Tucker, para defender este contrato social legitima incluso la pena de muerte, hecho que, como podemos apreciar, todavía hoy forma parte de una cultura política fuertemente enraizada en los Estados Unidos.

Este contrato social, además, posee dos características fundamentales. La primera es que cada individuo es libre de asociarse. La segunda es que una vez se ha firmado, todo individuo asume responsabilidades y obligaciones respecto a las normas, de defensa de los principios pactados. De hecho, la asociación libre entre individuos responde a unos objetivos de realización personal, prescindiendo de toda coerción externa.

Si para Tucker era posible, e incluso deseable, una relación armónica entre individuos y sociedad, no sucederá lo mismo en la conflictiva dinámica generada entre los individuos y el Estado. En este aspecto encontraremos una de las confluencias entre el pensamiento individualista de Stirner y la tradición antiestatalista del radicalismo tradicional norteamericano.

El creador de *Liberty* percibe el Estado como una entidad que no emana ni de los individuos ni de la sociedad, sino que se trata de una institución artificiosa y regida por su propia lógica interna. Una lógica que no coincide necesariamente con las personas a quienes pretende representar. Al contrario, la institución del Estado supondría la expresión política de un grupo de personas ante (o contra) las demás. Así, unos pueden influir con sus leyes, decretos e instrumentos burocráticos en la vida privada de los otros. Y esto, sin duda, supone una agresión directa contra la soberanía individual. En este sentido podría afirmarse, pues, que esta capacidad de control y gobierno representaría una usurpación de la autonomía personal. En confluencia con las ideas estirnerianas, la existencia del Estado supone una imposición arbitraria que condiciona la voluntad propia y la propiedad de cada uno. Así, el Estado aspira a regular toda relación entre individuos, como las comerciales y de intercambio, con sus controles, licencias e impuestos. Ello implica que toda propiedad, todo bien poseído lo es con el permiso del Estado, es decir, que toda propiedad es condicional, está condicionada a la voluntad de otros que utilizan el poder del instrumento estatal para dominar directa o indirectamente.

Por otra parte, el Estado, autoerigido en árbitro y juez, se apropia del monopolio de la violencia y de la represión, actúa como depositario de la moral oficial, premia lo que considera positivo y castiga lo que piensa pueda ser negativo,

y no duda en utilizar sus recursos coercitivos para imponer su voluntad. En síntesis, el Estado resulta también generador de delincuencia por la capacidad que tiene de poner fuera de la ley, y por tanto, convertir en delincuente, a todo aquel que ose desafiarlo o no se someta a su voluntad.

La aversión antiestatal debe complementarse con la aversión individualista al sistema democrático. Dado que el anarquismo individualista trata de negar apriorísticamente el Estado como forma de dominio y que entiende el Estado como el instrumento de coerción utilizado por grupos de personas para imponer su propia voluntad contra los demás, la democracia no suprime ni cuestiona en absoluto este dominio, sino que, al contrario, lo consolida y legitima. Si bien en un sistema despótico la mayoría queda sometida a la voluntad de un solo individuo, en un sistema democrático, ya sea representativo o directo, la mayoría —con razón o sin ella— trata de imponer su voluntad sobre el resto. Desde el punto de vista tuckeriano, lo que debe hacerse es tratar de que no se lesione, en ningún caso, la soberanía individual de cada uno, que la voluntad de cada persona solamente tenga el límite del respeto a la esfera personal de los demás. Todo gobierno siempre representará un mal, aunque esté constituido por el dominio de una mayoría porque, en síntesis, todo dominio resulta siempre un mal[46].

De la misma manera que la filosofía de Stirner y los precursores norteamericanos del individualismo, para Benjamin Tucker todo individuo tiene derecho a la propiedad. En este sentido, su idea de propiedad tendría mucho en común con la de Proudhon o la de Josiah Warren, es decir, todo el mundo tiene el legítimo derecho a poseer el fruto de su trabajo y a intercambiarlo libremente. Es decir, aspira a mantener una relación entre individuo, propiedad y mercado, caracterizados por la libertad y la armonía. En este legítimo deseo se interpone la dura realidad de la interferencia estatal, que siempre trata de estorbar en una relación que debería ser libre, abierta y natural.

En el imaginario del pensador individualista, hay un modelo de relaciones económicas basadas en un mercado libre autorregulado, a partir del principio del «*live, and let live*». No se trataría de la caricatura de liberalismo que los neoliberales de la escuela de Chicago intentan hacer pasar como pensamiento único, sino de la necesidad de asegurar el valor auténtico del trabajo, presidido por un marco de libertad individual, en el que este valor esté garantizado en función del esfuerzo personal de cada uno, y en el que toda plusvalía, toda especulación artificial, todo beneficio no basado en el esfuerzo directo, permanezcan apartados del marco de relaciones económicas.

Opuesto a este modelo, en cierta medida coherente con los principios liberales fundacionales de la sociedad norteamericana, nos encontramos con un Estado que, en el período álgido de *Liberty*, crece y multiplica las distorsiones de las

relaciones entre individuos, genera y favorece monopolios, básicamente instrumentos de poder y fuentes de beneficios para selectos grupos de personas, y obtiene rentas, intereses y provechos de las propiedades individuales y su intercambio. Además, se trata de un sistema que protege a aquellos que se aprovechan de las plusvalías promovidas por el Estado, por ejemplo, especuladores, banqueros o corredores de seguros. Desgraciadamente, la coherencia con sus principios llevó —al negarse a firmar una póliza contra incendios— a la quiebra de *Liberty*. En contraposición, y siguiendo la influencia del francés Pierre-Joseph Proudhon, Tucker cree en la necesidad de poder disponer de instrumentos de crédito sin interés. Por otra parte, en el caso de bienes que por sus características pueden ser difícilmente atribuibles al fruto del esfuerzo directo, como la tierra, Tucker, de manera coherente con la mentalidad de los *farmers*, granjeros independientes, pequeños propietarios de las primeras colonias del nordeste americano, cree que todo individuo tiene derecho a la posesión de la extensión de tierra que pueda trabajar directamente. Resulta evidente que, en el pensamiento individualista del publicista de Massachussets, todo tributo es improcedente, y que el derecho a la propiedad no puede aplicarse a objetos inmateriales, como el derecho de patentes o la propiedad intelectual, patrimonio, en todo caso, que necesariamente debería ser compartido por la comunidad.

Por lo que respecta a la idea de la dinámica entre individuo y transformación social, Tucker, muy en la línea de sus predecesores directos del radicalismo norteamericano, incluso de la tradición intelectual anglosajona, siente una profunda aversión por la idea de revolución y por todo aquello que subvierta el orden establecido a partir de acciones violentas. En un período como la década de los noventa del siglo XIX, caracterizada por algunos espectaculares episodios de terrorismo de inspiración nihilista, muestra su rechazo por todo acto violento, tanto individual como colectivo. Solamente lo justifica en determinados casos, como fórmula de resistencia a la tiranía y a la opresión. Por ejemplo, puede ser justo levantarse en armas contra un régimen despótico como el imperio zarista, o incluso ajusticiar a un delincuente que amenaza la libertad y la seguridad de la comunidad. En otros casos, en circunstancias donde estén garantizados los mínimos derechos civiles, de expresión y de defensa, como puede resultar el caso de los regímenes democráticos anglosajones, con la existencia de un mínimo de derechos formales, el terrorismo no tiene ninguna justificación.

En cambio, sí que existe el derecho a defenderse y plantar cara al gobierno y al Estado, que interfieren la soberanía individual. En estos casos, Tucker considera legítimo utilizar los recursos formulados por Thoreau: la desobediencia civil y la resistencia pasiva; la resistencia a pagar impuestos, la negativa a la conscripción o la abstención electoral, por poner tres ejemplos. Su anarquismo individualista no resulta revolucionario, sino crítico, y esencialmente antiautoritario, lo cual lo sitúa fiel a la tradición liberal norteamericana.

En su individualismo pacífico existe una profunda concepción no-violenta de las transformaciones sociales. Como anarquista, considera que la sociedad deben cambiar hacia mejores modelos, más justos, libres y equitativos. Sin embargo, y de manera coherente con la tradición del *Native American Anarchism*, cree que todo ello debe llegar no mediante la revolución, sino por la vía de cambios graduales en el seno de la sociedad. Y esto no será posible si antes no cambia la manera de pensar y actuar de cada ciudadano y se extiende el deseo compartido de construir una sociedad mejor. En este sentido, el anarquista norteamericano coincide con la desconfianza de Stirner respecto de la revolución, para el cual, recordemos, se convertía en la mejor manera de no cambiar nada o, peor aún, de perfeccionar el sistema de dominio. Tucker, dado su conocimiento de la historia, es consciente de que las revoluciones pueden servir para subvertir el orden y provocar un vacío de poder. Sin embargo, considera que en situaciones como éstas, en las que el gobierno deja de existir durante un tiempo, en una situación de desorden generalizado, podrían ocasionarse conflictos graves para la sociedad y no resultaría demasiado difícil caer en una especie de tiranía presidida por los más fuertes o los de menores escrúpulos[47].

El individualismo francés: Émile Armand y Han Ryner, la liberación existencial

Jean Maitron, en su monumental obra sobre la historia del anarquismo francés, admite que tratar de definir el anarquismo individualista representa una misión casi imposible, porque, citando a C. Cornelissen, no hay manera de hallar dos individualistas que defiendan las mismas teorías, ni los mismos principios filosóficos, políticos o económicos[48]. Veremos, pues, que el caso francés no puede considerarse como una excepción a esta regla.

El individualismo en Francia también quedará influido, como en el caso de los ejemplos precedentes, por la trayectoria histórica del país, desde la fracasada experiencia de la Comuna de París, hasta el trauma nacional de la Gran Guerra, pasando por la herida abierta en el seno de la sociedad por el *Affaire Dreyfuss*. Sin embargo, debemos considerar que Francia, especialmente a lo largo del siglo XIX, cuenta con una de las tradiciones anarquistas más profundas de todo el continente, y ya desde la corriente mutualista impulsada por uno de los padres de la teoría libertaria, Pierre-Joseph Proudhon, o desde el activismo revolucionario de 1848 y de 1871, el anarquismo, como conjunto de ideas o movimientos estará omnipresente en el mundo obrero y en el intelectual más proclive al revolucionarismo.

Sin embargo, lo que podemos considerar como el conjunto ideológico más cercano al individualismo no llegará a tomar fuerza y desarrollarse, por lo menos, hasta el momento que Jean Maitron denomina «dispersión de tendencias»[49], en el que, tras un período precedente de gran efervescencia del movimiento anarquista, se abre paso, hacia 1890, a determinadas especializaciones en ámbitos ideológicos vinculados a la teoría anarquista.

A pesar de que las ideas estirnerianas, como hemos venido recordando en párrafos anteriores, no llegan a popularizarse hasta la década de los noventa del siglo XIX y principios del XX, ya en plena época de elaboración del discurso mutualista proudhoniano aparecerá, tan misteriosamente como desaparecerá, Anselme Bellegarrigue. El anarquista francés, de quien se han hallado tan escasos datos biográficos que, por ahora, solamente es documentado el breve, aunque intenso espacio temporal en el que participa en el proceso revolucionario entre 1848 y 1850, era un escritor y publicista que con anterioridad a su entrada en la esfera pública había viajado por los Estados Unidos, donde contactó, por lo menos, con Thoreau y, probablemente, con Warren[50]. En pleno proceso revolucionario, desde Toulouse publicó uno de sus más importantes panfletos: *Au fait! Au fait! Intérpretation de l'idée démocratique* (1848)[51].

Para Bellegarrigue, que tratará en este período de efervescencia revolucionaria de crear una asociación de librepensadores libertarios y naturistas, cualquier gobierno, cualquier control político que trate de interferir en la vida de cada persona o en las relaciones entre individuos representa una amenaza para la libertad y una perversión de cualquier principio ético.

Los debates y discusiones con Proudhon lo llevarán a un enfrentamiento con los partidarios del mutualismo, y a un rechazo recíproco, a pesar de que sus concepciones no estaban demasiado alejadas entre sí. Bellegarrigue, a pesar de aceptar la sociedad como algo necesario y natural, además de deseable, se aproximaba a los postulados de Stirner en el sentido de negar todo principio superior que sobrepase la propia existencia individual.

Por lo que se refiere a la oposición entre comunidad y gobierno, entre individuos libres e instituciones limitadoras de la libertad, Bellegarrigue importa las ideas individualistas de Thoreau sobre la desobediencia civil y la resistencia pacífica, como estrategias no-violentas contra las imposiciones gubernamentales: el derecho a no cooperar con el gobierno, la resistencia a servir en el ejército o a tolerar limitaciones a la propiedad. En este sentido, sus ideas mantienen una estrecha similitud con el individualismo norteamericano, especialmente por su escepticismo respecto a la democracia como sistema político. Para este teórico, la gestión política de la comunidad no puede dejarse en manos de unos partidos que reproducen en su propia estructura los mecanismos de la dominación, es

decir, que son jerárquicos, que responden a una lógica caciquil y que acaban convirtiéndose más en un instrumento de poder u oficina de colocación que en una plataforma de defensa de una determinada ideología. Y el cambio no puede ser nunca el fruto de la revolución violenta, que comporta intrínsecamente el dominio de unos sobre otros. Solamente la comunidad libre, en un futuro en el que hubiera una estructura social equilibrada y una madurez moral y cultural generalizada, podrá regirse de manera autogestionada[52].

Sin embargo, no será hasta cuarenta años después, en plena efervescencia literaria y cultural del modernismo, cuando la influencia filosófica de Nietzsche y, de manera indirecta, de un Stirner recuperado por el poeta escocés John Henry Mackay permitan una confluencia entre un mundo intelectual renovador y crítico y el mundo anarquista. Las ideas revolucionarias, el espíritu rebelde anarquista, generaron una gran fascinación entre el mundo artístico francés, al igual que sucedía con los escritores de habla inglesa y los individualistas alrededor de Benjamin R. Tucker y *Liberty*. Fruto de ello, será la colaboración en la prensa libertaria de figuras como Oscar Wilde o Octave Mirbeau; o, a nivel gráfico, de Camile y Lucien Pissarro en *Les Temps Nouveaux*, revista anarquista dirigida por Jean Grave; o la atracción de los poetas simbolistas por el periódico individualista *L'en dehors*, de Zo d'Axa, los cuales apreciaban el radicalismo de la afirmación individualista, la independencia de espíritu, la actitud iconoclasta o la libertad de experimentación.

En este contacto se produjo un enriquecimiento mutuo, una dialéctica entre el mundo del arte y el mundo de la ideología política que propició la construcción de un discurso individualista, basado especialmente en el nuevo conocimiento y la popularización de las ideas radicales e iconoclastas del filósofo de Bayreuth. Sin embargo, esta década es, a la vez, la de la aparición del ilegalismo y del terrorismo nihilista, fenómenos, por otra parte, que no pueden separarse de la recuperada filosofía estirneriana. De hecho, si la década de los noventa, en el mundo libertario francés, es la de colaboración con los intelectuales, también será la de la violencia. El caso Ravachol (1891-1894)[53] y sus secuelas de violencia posteriores iniciará una dinámica que conectará el discurso revolucionarista libertario con el mundo marginal, suburbial, donde no siempre resulta fácil entender el significado social o político de cada atentado o robo.

Con anterioridad habíamos comentado las consecuencias que podían derivarse de las ideas formuladas en *Der Einzige*. Los ilegalistas se considerarían a sí mismos como personas dispuestas a vivir, en términos nietzscheanos, *más allá del bien y del mal*. El propio ilegalismo, es decir, la opción que llevaría a algunos individuos a vivir al margen de la ley, sin ningún respeto por cualquier principio superior al de su voluntad, llevaba al más absoluto rechazo de cualquiera de

estos instrumentos de dominio enumerados por Max Stirner: las normas, el Estado, el gobierno, la patria, dios o la ética y la moral. Es por eso que algunos pensadores anarquistas de vida ejemplar, como Elisée Réclus o Sébastien Faure, se negaron a condenarlos. Resultan emblemáticas, pues, las cabeceras de dos revistas individualistas: *L'en dehors* y *L'Unique*, ambas defensoras, aunque a veces con matices, de estas prácticas.

De todas formas, es necesario tener presente, a la hora de hablar de individualismo anarquista, el contexto de dispersión de tendencias que en este momento se produce en el seno del mosaico del movimiento revolucionario francés. De manera paralela, y demasiado a menudo interconectado en una estructura horizontal y organizado en red, el individualismo comparte espacio y discurso con otros grupos naturistas, antimilitaristas[54], neomalthusianos[55], anarquistas primitivistas[56] o partidarios de los *milieux libres*, es decir, colonias anarquistas aisladas donde poner en práctica sus principios filosóficos y políticos. No será fácil, pues, separar el individualismo estricto de todo este conjunto de ideas y prácticas.

Émile Armand: individualismo, existencialismo y nihilismo sexual

Uno de los teóricos que marcaron el individualismo francés y, sin duda, uno de los más influyentes por su amplia red de contactos con el español fue Émile Armand[57]. A pesar de ser el individualista francés con una de las obras más extensas y prolongadas a lo largo del tiempo, y de dirigir uno de los órganos de difusión más influyentes en el seno del anarquismo del siglo XX, *L'en dehors*, hoy en día es olvidado y marginado por el canon histórico y filosófico del anarquismo. Es poco citado y su obra teórica escasamente analizada, a pesar de ser, probablemente, el individualista que despliega con mayor profundidad las ideas estirnerianas[58] y quien tiene capacidad de ejercer una gran influencia, especialmente entre las dos guerras mundiales, dentro del panorama del discurso individualista[59].

Por otra parte, Armand es sobre todo conocido, dentro del movimiento anarquista, por ser el primer teórico, cuya ideología mantiene un estrecho lazo entre el discurso individualista y la cuestión sexual, de manera que la liberación sexual, desde su punto de vista, resulta ser la representación simbólica de la liberación individual. Este hecho, en una sociedad en la que la sexualidad aparece mediatizada por una cultura represiva, se convertirá en uno de los factores que harán del pensador francés una figura polémica en el seno del movimiento anarquista. Armand conjugará el pensamiento neomalthusiano de Paul Robin, el movimiento eugenésico de finales del siglo XIX y la práctica de un emergente naturismo nudista con la filosofía de Stirner. Y todo ello desde una óptica filosófica que irá preparando el terreno hacia el existencialismo de postguerra[60].

El 26 de marzo de 1872, *Émile Armand*, seudónimo de Ernest Lucien Juin, nació en el seno de una familia burguesa y progresista. Su padre participó en la Comuna de París y este hecho propició un breve exilio en Londres. En estas circunstancias, Ernest recibió una formación librepensadora desde casa y no fue escolarizado en el sistema educativo de la III República. Esta formación individualizada le permitió adquirir una sólida cultura cosmopolita y autodidacta, con un buen dominio de lenguas extranjeras. A pesar de este contexto laico y racionalista, y el sentimiento anticlerical de su padre, la lectura del Nuevo Testamento a la edad de dieciséis años lo cautivó y, dominado por un impulso religioso, comenzó un período de fervor cristiano. Fue en este momento cuando decidió consagrar la mayor parte de sus esfuerzos a colaborar con el movimiento del Ejército de Salvación, entre 1889 y 1897.

Sin embargo, a mediados de la década de los noventa, empezó a tomar contacto con las ideas anarquistas, especialmente desde el periódico *Les Temps Noveuaux*, de Jean Grave, y este contacto le llevó a persistir en su espíritu rebelde. Si bien antes ya se había rebelado contra las ideas de su padre, será en este período, durante los últimos años del siglo XIX, cuando empezará a rebelarse contra su identidad —adoptará entonces la de Armand—, contra su propio sentimiento religioso y contra las convenciones sociales, al abandonar a su esposa e iniciar una dinámica de promiscuidad sexual en círculos anarquistas reducidos, situación que más adelante definirá como *camaradería amorosa*.

Si bien, en un principio, su orientación resulta próxima a la del anarquismo cristiano tolstoiano[61], el contacto con Albert Libertad provoca un nuevo cambio de orientación, llevándole a participar en algunas experiencias de colonias anarquistas, *milieux libres*, en las cuales tratará de poner en práctica su concepto de *camaradería amorosa*. La mayor parte de estas experiencias comunales acabó sin demasiado éxito. Será a partir de esta época cuando, y de manera definitiva, adopte las ideas individualistas e inice su actividad como editor de prensa anarquista. *L'Ére Nouvelle* (1901-1911), *Hors du troupeau* (1911), *Par delà de la mêlée* (1916), *L'Unique* (1945-1956) y sobre todo *L'en dehors* (1922-1939), publicación que se convertirá en un referente para todo el individualismo anarquista en la Europa de entreguerras. Paralelamente ejercerá de ensayista, de poeta y traductor. El conocimiento profundo de la obra de Stirner, los contactos personales o las influencias mutuas con otros individualistas, como el escritor y filósofo Han Ryner o el teórico y editor Benjamin R. Tucker, además de una personalidad extrovertida, le permitirán disfrutar de influencia entre los movimientos individualistas de otros países, como será el caso ibérico.

Su actitud iconoclasta y radical, especialmente por el acento puesto en la cuestión sexual, le comportará no ser demasiado apreciado entre el movimiento anar-

quista francés, aunque le permitirá ser una figura conocida. Su coherencia antimilitarista, por otra parte, le llevará a ser partidario de la deserción e insumisión cuanto estalle la Primera Guerra Mundial y, por tanto, al igual que ocurrirá en la Segunda, entre 1940 y 1941, será internado en diversos campos de concentración. Esta actitud le supondrá el silenciamiento público y algunos años de reclusión penitenciaria, a la vez que le ayudará a ganar prestigio entre el movimiento obrero y el resto de individualistas. Fruto de ello será su participación en algunos artículos de la *Encyclopédie Anarchiste* y la gran influencia y la importante red de contactos que mantendrá más allá de las fronteras de su país, especialmente entre los anarquistas ibéricos. A pesar de la incalculable cantidad de artículos publicados en sus revistas, sus obras más importantes, en que se podía recoger la esencia de un pensamiento centrado en la defensa del amor libre, del naturismo o del movimiento a favor de las colonias individualistas son *L'anarchisme individualiste* (1916), *Initiation individualiste anarchiste* (1923) y *La Révolution sexuelle et la camaraderie amoreuse* (1934)[62]. Tras la Segunda Guerra Mundial, continuó su actividad hasta su muerte, a la edad de noventa años, en Rouen, el 19 de febrero de 1963[63].

Uno de los problemas principales a la hora de leer a Armand es la gran extensión de su obra[64]. Como suele suceder en estos casos, la cantidad suele fundamentarse ocasionalmente en la reiteración de ideas y conceptos. Éste es un hecho habitual en los directores y editores de revistas, que reúnen artículos en libros, y luego estos libros son publicados en forma de capítulos reformados en panfletos o pequeños cuadernos. Sin embargo, las ideas de Armand giran alrededor de cuatro ejes principales. Se trataría de la propia definición armandiana de individualismo, la dinámica entre individuo y sociedad, la ética individualista y la eterna cuestión de la asociación entre individualistas.

Por lo que respecta al primer punto, Armand, pensador que conoce en profundidad la obra y la terminología de Stirner, y que mantiene contacto regular con Benjamin R. Tucker y los individualistas norteamericanos, ve el individualismo como la superación de la dimensión social, a partir de la voluntad individual, o de la dimensión vital de cada individuo que se autoafirma. En este aspecto, el «yo» aparecerá como el punto de partida de cualquier creación. Como resulta lógico, premisas como éstas serán las que tendrán más atractivo para los artistas modernistas. Armand considera que los individuos pueden sobrevivir sin la sociedad, pueden vivir aislados. En cambio, la sociedad no puede vivir sin individuos, sin su chispa creadora. En este sentido la sociedad siempre se aprovecha de la creatividad y talento de cada persona[65].

Como Stirner, el individualismo armandiano rechaza y hace patente su indiferencia ante cualquier hecho, idea o concepto presentado o consensuado como trascendente, como principio superior. Ya se trate de Dios, la ley o, muy especialmente para el discurso del pensador francés, la moral y el prejuicio. Es así como nos hallamos ante una filosofía subjetivista, en que las propias ideas, la propia experiencia vital permiten un cierto relativismo en el pensamiento. Si no existe ningún principio rígido que se encuentre por encima de todo, ello significa que toda norma, todo concepto puede ser relativo y asumido o no a partir del subjetivismo de cada uno.

Este relativismo se presenta como una reacción de la substancia (relativa) de cada individuo (principio vital) contra la formal (principio absoluto) y la convención (doctrina). Esta relación reactiva se traduce, pues, en una lucha contra lo comúnmente aceptado, contra toda doctrina rígida, contra los convencionalismos de la cotidianidad, asociada siempre al absoluto. Esta lucha entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo relativo y lo absoluto, entra la vida y la doctrina, es en el fondo una guerra contra la alienación que representan las convenciones que tratan de limitar al individuo[66]. En esta situación en que el individuo y su entorno social mantienen características antagónicas —sujeto-objeto, relatividad-rigidez, voluntad-convenciones—, la función del individuo no debe consistir en renunciar a la sociedad ni en tratar de destruirla, sino más bien en usufructuarla, utilizarla en beneficio propio. Y esto solamente es posible a partir de dos premisas: por una parte, entendiendo que la vida, representada por el individuo, es del todo prioritaria respecto a un artefacto inanimado llamado sociedad; por otra, considerando que los individuos deben entregarse, día tras día, a una batalla contra la alienación que representan las doctrinas o todo aquello que se presenta como principio superior y trascendente.

El segundo eje alrededor del cual gira la teoría del individualista francés es un tema inherente a la totalidad del discurso individualista: se trata de la difícil relación dialéctica entre individuo y sociedad. Como podemos entrever, es el individuo quien debe aprovecharse de la sociedad, y no al revés. En la sociedad europea de principios de siglo, especialmente tras la dramática experiencia de la Gran Guerra, existe una percepción generalizada de que todo el mundo es utilizado por la religión, por el patriotismo o por sus ideas políticas. Y que en nombre de estos principios se acaba vertiendo mucha sangre, sin que nadie pueda tener la impresión de que ello haya servido para algo. La experiencia del terrible conflicto bélico, y de la sociedad anterior que la hizo posible, se convierte en un ejemplo magnífico para ilustrar la idea armandiana de que la autoridad, toda autoridad, representa en sí misma la opresión contra el individuo o la colectividad, puesto que recurre a la alienación psicológica o cultural para forzarlo o inducirlo a adquirir determinados hábitos mentales, maneras de pensar o de actuar[67].

Los resultados de esta alienación psicológica y cultural pueden ser diversos y complejos: la adquisición de prejuicios, la aceptación acrítica de la convención

social, el dejarse guiar por la costumbre... Es así como explica Armand el fenómeno de la represión sexual, el miedo al propio cuerpo, la intolerancia o el desastroso patriotismo que llevó a los europeos a una guerra irracional. El pensamiento individualista, en cambio, debe ir en la dirección contraria. Debe dar la batalla contra esta alienación; debe deconstruir las doctrinas, desmontar los prejuicios, las ideas que han penetrado inconscientemente en las mentes por causa del acatamiento de ideas absolutas: Dios, el Estado, la moral, la religión... El individualista debe odiar la convención, la doctrina, toda idea acabada, rígida y sin discusión, debe elaborar y formular la crítica permanente contra toda verdad aceptada, poner en cuestión toda creencia y luchar contra todo aquello que represente la opresión colectiva contra el individuo, contra toda institución y contra toda persona que la represente. Es en este sentido que tenemos que leer su obsesión contra la moral, contra la política y contra la religión y sus ministros. El individualista, pues, debe experimentar una obsesiva sensación de rechazo intelectual y personal, una incompatibilidad existencial contra toda forma de autoridad, ya sea material o inmaterial.

El proceso de liberación, aquí, también es personal; se trata de autoliberación. El individuo es protagonista y timonel de su propia libertad[68]. Esta autoliberación es la revuelta estirneriana, en el sentido de que el individualista no substituye unos principios o un sistema conceptual por otros, sino que destruye todas las ideas, todos los prejuicios, todas las costumbres, todo el pensamiento anterior; y de esta manera el individualista vive su libertad como una revuelta constante y provocadora contra los convencionalismos.

Para Armand, los individualistas, en su lucha contra una sociedad opresora, no deben combatirla directamente, no deben tratar de destruir sus estructuras objetivas de manera frontal, como tratan de hacer el resto de movimientos revolucionarios. Deben seguir una estrategia alternativa, consistente en minar los fundamentos éticos y culturales que son la fuente de legitimación del dominio psicológico y de la alienación de cada persona. Es decir, no se debe caer en la dinámica de las revoluciones clásicas, la experiencia de las cuales ya resulta bastante aleccionadora, sino poner el énfasis en la transformación profunda de las mentes.

Evidentemente, nos hallamos ante una revuelta no violenta, que no se preocupa por hacer política en la acepción más empobrecida de la palabra, sino que es una lucha básicamente educativa y, sobre todo, basada en el valor del ejemplo. Una vida personal equilibrada, el cultivo del arte, la sabiduría o los pequeños placeres individuales suponen la mejor carta de presentación del individualismo. El prestigio de figuras anarquistas como Elisée Réclus o Han Ryner no se puede desligar de su personalidad y del valor de su vida cotidiana.

En este sentido, y dado el interés individualista por borrar cualquier rastro de dominación o de autoridad, no se hablará de educación, palabra que comporta algunas connotaciones de desigualdad y jerarquía entre maestro y alumno, sino de iniciación. Los individualistas no deben ser educados, es decir, adoctrinados, sino iniciados (anárquicamente) a partir de ir probando la revolución, poco a poco, desde la experimentación personal, desde el ejemplo vital de otros individuos libres, desde la interrelación con otros círculos afines.

Esta actitud vital nos permite percibir el grado de escepticismo y desconfianza del individualismo respecto a las más que dudosas perspectivas revolucionarias. En este aspecto, la experiencia de la Revolución Rusa, que únicamente comporta un cambio de fórmula opresiva, entre un Estado zarista y otro soviético, resulta bastante clarificadora. Para Armand, el prejuicio, la convención social y la alienación psicológica que marca la dialéctica entre opresor y oprimido, resultan demasiado profundas para que se extingan espontáneamente. Mientras no cambien las mentalidades, la libertad, la sociedad libre, resultará una quimera. La transformación de las conciencias requiere mucho tiempo. Resulta inútil cualquier acción de fuerza que pretenda transformar la acción colectiva o individual. Solamente puede aspirarse a iluminar una masa que no puede concebir la vida sin autoridad.

La ética individualista puede resumirse, parafraseando a Oscar Wilde, en la fórmula: *la vida por la vida*[69]. Si el principio básico del hombre es la búsqueda de su propia satisfacción, como coinciden, con medio siglo de diferencia Max Stirner y Sigmund Freud, el individuo queda legitimado para hallarla. La vida, sin dioses ni principios superiores y trascendentes, es breve, y hay, por tanto, que disfrutarla: *¡carpe diem!* La visión hedonista de la existencia se impone entre los individualistas. De hecho, la mayor parte de los datos biográficos que pueden extraerse del propio Armand confirmarían una cierta coherencia entre ideas y acción.

Esta idea de *la vida por la vida* contrastaría flagrantemente con la filosofía vital del llamado socialismo científico. Para Armand el comunismo, tal como muestran las noticias y propaganda que llegan de la Unión Soviética, representa la encarnación laica del catolicismo. La doctrina política substituye a la religión; *El Capital* se convierte en una especie de sucedáneo de la *Biblia*; el estajanovismo substituye la moral de sacrificio, y finalmente, Marx, Lenin o Stalin se convierten en dioses o santos. Es más, esta filosofía, tanto la del socialismo científico como la del capitalismo, es juzgada desde la óptica nietzscheana de la moral de los esclavos. Los individuos libres, que no tienen que rendir cuentas a nadie, que no creen en nada, cuya única responsabilidad es la búsqueda del placer, representan la moral de los señores.

Como Stirner, Armand no cae en el debate teológico sobre la existencia o no de Dios. Permanece indiferente. Lo considera un estorbo, un referente inútil, que se debe ignorar para vivir. El individuo es el centro del universo, y debe procurar luchar o ignorar todo aquello que pretende interferir en su libertad y en su búsqueda del placer. La ética armandiana vive, pues, al margen de todos los dio-

ses, de todos los símbolos de representación del poder, sean éstos sagrados o laicos. Su agnosticismo es más existencial que teórico o filosófico. No tiene ninguna preocupación teológica. Solamente existe el individuo, y el individuo está solo en el universo, por lo menos en su universo propio[70].

Coherentemente con este último punto, y con el tono escéptico y pesimista que domina la idea individualista, Armand niega, a diferencia de gran parte del movimiento anarquista, la existencia de ningún finalismo histórico. También niega la creencia en el progreso humano; considera que, mientras haya personas con voluntad de ser dominadas, todo progreso será siempre una pura ilusión, la ilusión de la libertad. La técnica podrá progresar; la sociedad, como estructura intrínsecamente dominadora, no podrá progresar nunca a no ser que desaparezca como tal y pase a ser substituida por una coalición de individuos libres.

Evidentemente, ésta será una ética nietzscheana, *más allá del bien y del mal*, una ética que contribuirá a la sensación de marginación y aislamiento de los individuos que pretendan seguirla. De hecho, las propias cabeceras de las revistas publicadas por el individualista francés expresarán inequívocamente este sentimiento de permanecer voluntariamente fuera de juego: *L'en dehors*, *Le Réfractaire*, *Par delà la mêlée*. Una ética que, además, requiere un ejercicio de subversión permanente; contra lo establecido, contra lo existente, contra las convenciones que encadenan y, muy especialmente, contra una ética cristiana fundamentada en el sacrificio y la renuncia. Es por ello que, desde un punto de vista estético, tanto las narraciones, como los escritos, como en la parte gráfica, existe una cierta tendencia a recrear un modelo pagano, más hedonista, más vitalista.

Esta visión del placer y del dolor nos permite entender mejor su concepto de amor libre. Éste no representa, para Armand, una especulación filosófica como pudo haberlo sido para Fourier, y deja de ser un matrimonio *de facto* no formalizado en la iglesia o los juzgados. El amor libre es la consecuencia lógica de las premisas anteriores. Es uno de los medios para obtener placer intenso, para gozar plenamente, más allá de toda norma, de todo convencionalismo y prejuicio. Todo vale para obtener placer.

La vida sexual, pues, no debe estar regulada por ningún agente externo ni por artefacto cultural ajeno a la ética individualista. La consecuencia de esta desregulación es la aceptación de relaciones heterogéneas, con una amplia gama de modalidades de relaciones amorosas, algunas de ellas descritas con detalle: el amor plural, la comunidad amorosa, la poligamia, la poliandria, la monogamia... La única condición y finalidad es que permita satisfacer al individuo que participa de ella. Se trata de un individualismo llevado al extremo, aplicado a la vida cotidiana; y de la misma manera que el individualismo puede caer en el ilegalismo, el amor plural, desregulado, puede llevar, como consecuencia lógica, al nihilismo sexual[71].

El cuarto eje de la ideología armandiana tiene que ver con la omnipresente y controvertida cuestión de la asociación entre individualistas. En este aspecto, como sucederá entre la mayor parte de individualistas, la clave radica en la manera de configurar la asociación de egoístas estirneriana. Armand toma como inspiración el contractualismo de los individualistas norteamericanos. La sociedad es el producto de la adición de individuos, y la mejor manera de administrar los esfuerzos comunes es mediante contratos circunstanciales, efímeros y flexibles que pueden hacerse y deshacerse unilateralmente cuando la voluntad de un individuo así lo determine. Es decir, un grupo de personas pueden unirse para editar una revista, para fundar una comuna, para aprender esperanto o para atracar un banco. Esta asociación no tiene por qué suponer un compromiso firme que deba ir más allá de la circunstancia que ha propiciado la unión, aunque, por otra parte, no existan los límites temporales o personales. Este contractualismo podría muy bien resumir los principios que rigen los grupos de afinidad entre anarquistas que funcionarán para ejercer una gran multiplicidad de funciones y determinarán buena parte de la estructura organizativa del anarquismo, especialmente aquel que vive al margen del anarcosindicalismo[72].

El punto de partida, el principio básico desde el cual funciona cualquier contrato de asociación es el de la reciprocidad[73]. Puede decirse que representa la condición, el lazo básico, la materia prima que se requiere en toda relación entre individuos libres. Una reciprocidad de acciones y favores mutuos. Una reciprocidad, sin embargo, que —a diferencia de la ayuda mutua de Kropotkin— requiere una situación de igualdad, de equidad entre los esfuerzos y que no va destinada a la creación de una sociedad más justa, sino a satisfacer las necesidades egoístas de sus componentes. Los individuos siempre se ven obligados a cooperar porque no son autosuficientes. La reciprocidad armandiana, pues, tiene su origen en el egoísmo.

Uno de los rasgos distintivos de todo el individualismo, que además lo distingue de otras ramas del anarquismo, es la cuestión de la propiedad. En este aspecto, el pensamiento de Armand no se aleja significativamente del de Stirner. Así, en la dialéctica entre propiedad e individuo, este último no diferencia en la propiedad entre el ser y el tener. Disponer de propiedades materiales e inmateriales, equivale, en cierto modo, a ser propietario de uno mismo, y ello es garantía de libertad. En este aspecto, como todo el movimiento individualista, Armand reconoce el derecho a la propiedad, el derecho a poseer, siempre y cuando esta propiedad no suponga una situación de preeminencia o de monopolio respecto al resto de individuos, es decir, que no suponga una situación de dominio respecto a los

demás, y pueda limitar derechos ajenos. Esta idea de la propiedad, pues, entrará en conflicto con las ideas que sobre la propiedad defenderán los comunistas libertarios, y será motivo de algunas descalificaciones y enfrentamientos entre kropotkianos e individualistas, y más cuando Armand acepta que a esfuerzos de diversa magnitud corresponda un valor y un reconocimiento diferenciado. O lo que es lo mismo; sí a la libertad, aunque admitiendo la desigualdad[74].

Por otra parte, se rechaza también cualquier apriorismo asociativo, es decir, cualquier asociación en sí misma que no tenga las finalidades inmediatas de satisfacer las necesidades egoístas: las asociaciones políticas, culturales, religiosas o sindicales[75]. Esta aversión por las organizaciones establecidas comportará un rechazo hacia los canales reivindicativos de los órganos anarquistas y una cierta automarginación, un voluntario *vivir al margen* individualista. Este hecho se corresponderá a su vez con una cierta fobia antiindividualista por buena parte del movimiento libertario organizado, en especial por el anarcosindicalismo, sin que este teórico rechazo suponga negar la existencia de vías de comunicación, de influencia y de doble militancia en ambos bandos. Entre la prensa anarcosindicalista será perceptible la presencia de ideas y debates individualistas, y entre los individualistas hallaremos militantes anarcosindicalistas. Al fin y al cabo, el individualismo armandiano no muestra ninguna pretensión de convertirse en una doctrina inalterable que deba seguirse como si de un dogma de fe se tratara. Ello resultaría incompatible con su propia filosofía. El mismo Armand lo aceptaría, aunque críticamente, pues él considera que se debe *exponer y proponer, mas nunca imponer*[76].

Este asociacionismo flexible y relativo no supone en absoluto una aversión intrínseca a la relación entre personas, al contrario. El filósofo francés consideraría la idea de una federación de individualistas como un asociacionismo amplio, en el sentido de que iría más allá del concepto tradicional de asociación. No se trataría, como en los diversos intentos de la Internacional o la estrategia orgánica de anarcosindicalistas, de crear federaciones o confederaciones, sino de crear una red horizontal de asociaciones en el seno de un universo cultural, económico, intelectual o recreativo, espontáneo, libremente rescindible y autorregulado. Es decir, sin intervención estatal, sin la estructura clásica que trata de reproducir el Estado en cualquier asociación, y totalmente anacional, sin tener presente ninguna idea referente a las fronteras políticas, sociales o culturales de cada individuo. Se trata, pues, de un asociacionismo amplio, circunstancial, relativo, en el cual se sigue el principio estirneriano: el individuo, en última instancia, es quien se aprovecha de la asociación, no la asociación quien se aprovecha del individuo.

Gianfranco Berti considera que, en realidad, Armand no propone globalmente nuevas ideas. Únicamente se dedica a leer, revisar, corregir, ampliar,

difundir y dotar de contenidos más tangibles las teorías de Stirner, y a anunciar, en el contexto de la sociedad de masas de entreguerras, que *fuera del individuo no hay salvación*[77].

Han Ryner, el individualismo subjetivista

Si ya antes hemos hecho referencia al olvido y la marginación de los teóricos individualistas dentro del desconocimiento generalizado del anarquismo, el caso de un personaje como Han Ryner, una de las figuras más destacadas y reconocidas en el panorama de la cultura y filosofía anarquista durante el primer tercio del siglo XX, e ignorado hoy, resulta paradigmático. Han Ryner, filósofo y escritor que gozará de un gran prestigio entre los medios anarquistas, conocido también por su obra literaria, abundantemente traducida, con numerosos reconocimientos públicos, hoy permanece desconocido y no es reeditado. De todas formas, si bien existirá un gran interés entre los medios anarquistas, especialmente entre los individualistas, por sus narraciones, novelas u obras filosóficas, su reconocimiento estará también asociado a una cierta aureola de figura respetada por su solidez ética, su modestia y austeridad en su vida personal, y por su independencia intelectual, así como por unas concepciones filosóficas más intimistas, con una mayor capacidad de conexión con la sensibilidad de muchos libertarios.

Han Ryner, seudónimo de Henry Ner, nació el 7 de diciembre de 1861 en Nemours, Argelia, hijo de un empleado de correos. Tras licenciarse en Filosofía, ejercerá como profesor de enseñanza secundaria en diversos *lycées* de la Francia metropolitana hasta su edad reglamentaria de jubilación. No será hasta la década de los noventa del siglo XIX cuando empezará a ser conocido, especialmente desde que en 1896 funda el sindicato de profesores ayudantes. Durante el *affaire Dreyfuss* iniciará una serie de contactos con parte del mundo intelectual del momento, con la masonería y algunos libertarios. Paralelamente a su extraordinaria capacidad oratoria, empieza a ser conocido por su obra literaria, en que sus personajes sirven al autor para expresar sus propias ideas. *Le crime d'obéir* (1900), una obra antimilitarista que defiende la deserción, empieza a atraer a los medios libertarios, entre ellos al mismo Armand, con quien mantendrá una relación personal prolongada y un contacto asiduo. Así, entre 1903 y 1907 realizará cursos sobre el individualismo y su historia en las *universités populaires*. Posteriormente, publicará muchos otros libros como *L'homme fourni* (1901), *Les voyages de Psycodore* (1903), *Petit Manuel Individualiste* (1903), *Le Subjectivisme* (1909), *Le Sphinx rouge* (1920), *Le père Dyogène* (1929), *Bouche d'or, patron des pacifistes* (1934), en las cuales deja entrever, de manera indirecta, su filosofía vital, formulando un individualismo subjetivo, personal, a veces difícil de iden-

tificar, y que el mismo autor no acabará de reconocer como propio, o un antimilitarismo en el que manifiesta admiración por las ideas de la resistencia pacífica y la no cooperación que en aquellos momentos, primer tercio del siglo XX, desarrolla Gandhi. A la vez, a pesar de gozar de un cierto reconocimiento entre el mundo intelectual de la Tercera República, lleva una vida austera en un pequeño apartamento de las afueras de París.

Uno de los problemas a la hora de aproximarnos a una figura tan compleja como la de Ryner es la de tratar de buscar definiciones. Puede decirse que el mismo escritor se preocupó a lo largo de su obra de impedir cualquier clasificación o denominación. Además, su filosofía es altamente ecléctica, puesto que él mismo extrae diversos elementos de cada escuela filosófica para tratar de ofrecer el rostro más amable de su filosofía. Precisamente este adjetivo, ecléctico, en el sentido de extraer de cada idea elementos que ayuden a construir una visión existencial más positiva, será el que su introductor al mundo ibérico, José Elizalde, utilizará abundantemente en la definición de la filosofía que inspirará la primera cabecera de la revista *Ética* (1927-1929) y que, a su vez, le servirá como subtítulo de esta primera revista expresamente individualista que se publicará en España.

Sin embargo, si hemos de buscar un concepto que se ajuste con precisión al individualismo de Ryner, éste sería el del *subjetivismo*. Si bien su filosofía política es individualista, su forma será subjetivista, en el sentido de que rehuye los clásicos conceptos estirnerianos del individuo propietario, que necesita reafirmarse constantemente a partir del conflicto perpetuo con su entorno. Su principio es el individuo que es la medida de todas las cosas y que debe buscar en él mismo la verdad, en vez de aceptarla de autoridades ajenas[78]. Es decir, que propone un camino interior como vía para liberarse de los condicionamientos externos: que puede crearse un universo subjetivo en el cual es posible vivir de acuerdo con las propias ideas y creencias, al margen de las imposiciones de un mundo ajeno a los valores éticos anarquistas. Ryner, y éste es uno de sus principales atractivos, se desmarca de los utopistas clásicos que buscan crear un mundo ideal en un entorno artificial creado expresamente, y considera que el cambio personal es el que debe marcar el camino hacia una vida más armoniosa y equilibrada. Desde estas condiciones, a partir de esta opción vital propia, es posible vivir una existencia plena en el seno de la sociedad establecida. De hecho, los protagonistas de sus novelas tratan de demostrar que las evoluciones individuales en esta dirección pueden llevarse a la práctica sin dejar atrás la *vieja sociedad*[79]. Para resumirlo en una expresión afortunada, Ryner trata de demostrar que, a pesar de todo, en un mundo hostil se puede *vivir la utopía*[80]. El prototipo del anarquismo ryneriano asume, pues, una doble función: por una parte, debe convertirse en un crítico constante de los vicios sociales y, por otra, igual que en la iniciación armandiana,

él mismo debe convertirse en la demostración práctica y el paradigma de que vivir la utopía, a nivel personal, es posible. De hecho, algunos elementos como el sennacismo, el uso de lenguas internacionales como el esperanto o su versión ido[81], la práctica del nudismo o de la promiscuidad sexual pueden ser representaciones simbólicas del ejercicio cotidiano de la libertad subjetivista[82].

En este sentido, la idea de libertad quedará asociada a una vida sencilla y natural, con el mínimo de lazos posibles, al estilo de su admirado Diógenes, viviendo al margen de unas leyes relativas, cambiantes y humanas, menospreciando toda idea de posesión[83]; aspecto este en el que coincide con Armand respecto a la idea de exclusividad amorosa. Así, los personajes positivos de sus narraciones presentarán un comportamiento similar al descrito, incluso como amantes completos que tendrán numerosas aventuras amorosas.

El conjunto de su pensamiento se presenta con unas formas especiales. Si bien a Ryner no le gusta que le definan de ninguna manera, tampoco se presenta como filósofo. Sin embargo, dos de sus características distintivas lo acercan precisamente a un modelo que él mismo rechaza. Toda su obra, la mayor parte de la cual redactada en forma narrativa, resulta de una extraordinaria erudición. Ryner es un gran conocedor de la filosofía y la cultura clásica. Conoce con detalle, y de primera mano, el pensamiento de los filósofos de la Antigüedad, con una especial predilección por los estoicos y epicúreos, los cuales utiliza para demostrar la existencia de un individualismo anterior al de Stirner. A su vez, realiza siempre un análisis muy crítico y heterodoxo de la filosofía que nos permite presentar, por ejemplo, a Sócrates, como el primer gran individualista de la historia, y a los sofistas como espíritus rebeldes que serán tildados de demagogos por el arbitrario canon del autoritarismo filosófico postplatónico, cuando en realidad se trataba de individuos insumisos a cualquier forma de autoridad. La segunda característica, su gran capacidad y riqueza retórica añade una dificultad más a la ya de por sí dificultosa lectura de sus textos. Ryner no escribe tratados filosóficos convencionales. En cambio, se sirve de mecanismos literarios para expresar sus ideas. De esta manera, sus ideas, sus conceptos filosóficos, mediante artificios poéticos o narrativos penetran con mucha mayor facilidad en los lectores de sus novelas, hecho que permitirá explicar su popularidad. No en vano llegó a ser calificado como *el príncipe de los narradores*. Este especial estilo de presentar su filosofía de manera afilosófica le permitía, por otra parte, permanecer más protegido de las críticas. Su manera de presentar abiertamente sus ideas propiciaba también la interpretación continuada de su pensamiento. Así, por ejemplo, José Elizalde, su traductor e introductor más habitual al español, y los Montseny se dedicarán a comentarlo y a divulgarlo en el mundo hispánico, mientras que María Lacerda de Moura lo hará en los ámbitos de habla portuguesa[84].

Otro de los atractivos del pensamiento de Ryner consiste en la constante apología de la tolerancia y el respeto personal e ideológico. La propia figura del filósofo-narrador era paradigmática y contribuía a crear su leyenda de hombre bueno y sabio. Ryner discutirá y debatirá intensamente con personas situadas en coordenadas ideológicas opuestas. Sin embargo, nunca se mostrará intolerante o irrespetuoso. Mediante sus probadas dotes oratorias y su capacidad para rechazar debates estériles conseguirá construir esa respetabilidad de hombre sabio que le acompañará especialmente a lo largo de sus últimos veinte años de vida.

Ryner se presenta siempre a partir de los paralelismos que él mismo formula respecto a sus filósofos predilectos: Sócrates y Epiceto, es decir, como un heterodoxo y herético. De hecho, esta actitud de heterodoxia sin ostentación será coherente con su pensamiento. Para ser subjetivista es necesario marcar distancias con algunas creencias que, por muy generalizadas que estén, no tienen por qué representar la verdad, dado que ésta tiene que ser buscada a partir del camino interior que se marca cada individuo. Y esto siempre lo acercaba a la idea de *divinidad interior*, que le permite pensar y actuar al margen de las concepciones asumidas mayoritariamente por la sociedad, *huir del rebaño*. A pesar de que todo esto no sea una idea del todo ajena al pensamiento individualista, sí que podemos considerar que Ryner lo expresa con mayor naturalidad, como una consecuencia lógica del propio subjetivismo, de esta capacidad de actuar al margen de todo, sin dejarse influenciar por una vida artificial y artificiosa[85].

Así, y a diferencia del individualismo de Stirner o de Armand, rechaza cualquier camino que le pueda llevar hacia el nihilismo ético, y sí que reivindica, en cambio, y de manera expresa, una moral que pueda guiar las acciones y el pensamiento de cada persona. De hecho, rechaza la amoralidad de muchos individualistas en el sentido de que, en realidad, muchos de ellos, como el propio Stirner u otros inspirados por la obra filosófica de Nietzsche, asumen una moral dominista, como reacción contraria a la moral servilista asumida por la cultura judeocristiana. Dado que la moral de inspiración cristiana —tal como señala el nihilista alemán— está basada en valores como la obediencia, la resignación o la renuncia (moral de esclavos), algunos individualistas propusieron valores de fortaleza, de dominación, de propiedad y de afirmación agresiva, incluso violenta. Ryner, en cambio, propone algo muy diferente, un conjunto de valores basados en el fraternismo, es decir, en un principio según el cual la fraternidad sea la primera base de relación, en el que un individuo ignore y rechace las ideas de conquista exterior, la expansión. Al contrario, la moral subjetivista debe suponer una búsqueda permanente de la armonía, del equilibrio, del camino interior[86]. A diferencia de los individualistas estirnerianos o armandianos, el filósofo francés no despreciará a los que son felices dentro del rebaño. El individuo tiene que pensar en los demás, en *los otros*, y jamás debe admitir que las desigualdades naturales supongan la aceptación o justificación de las desigualdades sociales[87]. Por otra parte, rechaza siempre toda separación impuesta, ya sea por las fronteras políticas, culturales o sociales. Y, por supuesto, el individualista no puede permanecer indiferente ante la injusticia. Su ética implica rechazar la teoría per se y perseguir la práctica, puesto que, como la iniciación armandiana, la ética solamente puede enseñarse desde una vida profundamente inspirada en la vivencia profunda de estos valores[88]. Es a partir de estas premisas que los seguidores de Han Ryner se han mostrado, tal como Dolors Marín sugiere a partir de testimonios orales, como prototipos de los anarquistas más puros, por su fidelidad a la alimentación natural, su pacifismo, que incluso les lleva a rechazar las armas durante la guerra civil, o su presencia en asociaciones anacionalistas[89].

Notas

1. Aquí utilizaré la traducción española de George Woodcock: *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios*, Ariel, Barcelona, 1979, p. 11. Edición original de Penguin Books, Harmondsworth, 1962.
2. La primera edición de *Der Einzige und sein Eigentum* aparecerá en Berlín en 1844.
3. Stirner, en alemán, significa «el de la frente amplia» o el frontudo, lo cual, añadido a Max, da idea de las características faciales del filósofo bávaro. De todas formas, el uso del seudónimo viene motivado por la intención de ocultar su identidad ante un previsible escándalo entre la sociedad prusiana de la época.
4. Woodcock (1979), p. 91.
5. Explicado en el prólogo de Eduardo Subirats, «El único y su libro» en la edición de Max Stirner: *El Único y su propiedad*, Labor, Barcelona, 1970, traducido por el mismo Subirats.
6. Subirats (1970), p. 12, y Woodcock (1979), p. 93.
7. Woodcock (1979), p. 94.
8. Ibíd., p. 95.
9. Gianfranco Berti: *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Pietro Lacaita Editore, Manduria/Bari/Roma, 1998, pp. 93-98, esp. p. 96.
10. Ibíd., p. 99; Stirner (1970), pp. 136-137.
11. Berti (1998), pp. 100-101.
12. Stirner (1970), p. 144.
13. Ibíd., pp. 123-128.
14. Ibíd., p. 132.
15. Woodcock (1979), p. 99.
16. Berti (1998), p. 123.
17. Ibíd., p. 126.
18. Ibíd., p. 133.
19. Ibíd., pp. 141-144.
20. Ibíd., p. 144.
21. Luigi Fabbri: *El individualismo stirneano en el movimiento anarco*, Antorcha, Col. El Roedor (edición artesanal mecanografiada y ciclostilada, s/l, s/f, especialmente, pp. 5-6); *Influencias burguesas sobre el anarquismo*, Fichas de formación libertaria, Barcelona, 1977.
22. Stirner (1970), pp. 177 y 209-216.
23. Berti (1998), p. 150.
24. Ibíd., p. 151.
25. Existe una amplia y extensa literatura que analiza este fenómeno. A un nivel más divulgativo y actualizado, Vicente Verdú publicó un ensayo en el cual se comenta la influencia de todo este patrimonio ideológico en la vida, las creencias y las acciones cotidianas de los norteamericanos; Vicente Verdú: *El planeta americano*, Anagrama, Barcelona, 1996, esp. pp. 15-18 y 104-116.
26. Paul Johnson: *Estados Unidos. La Historia*, Javier Vergara Editor, Ediciones B, Buenos Aires, 2001 [ed. original en inglés en Harper Collins Publishers, 1997], esp. pp. 389-390. Como caso comparativo, resulta extraordinariamente interesante el contraste con una situación equivalente, la de la «Conquista del desierto» en la colonización de la Patagonia argentina, en Susana M. López: *Representaciones de la Patagonia. Colonos, científicos y políticos*, Ediciones Al Margen, La Plata, 2003.
27. Woodcock (1979), p. 440.
28. Max Nettlau: *La anarquía a través de los tiempos*, Biblioteca Júcar, Madrid, 1978, p. 43. Compilación de diversos ensayos del historiador austríaco del anarquismo, muchos de ellos inéditos, en gran parte pertenecientes a una monumental *Histoire de l'Anarchie*, de más de 3.000 páginas que nunca se llegó a publicar. Se trata de una publicación de contenido heterogéneo y en ocasiones excesivamente extractada, tal como explica Carlos Díaz en el prólogo de este libro (p. 11).

29. El *transcendentalismo* fue un movimiento filosófico de origen norteamericano representado por el Trascendent Club of Boston, fundado en 1836 y caracterizado por un espiritualismo intenso e intuitivo, próximo al misticismo religioso, y por resultar muy antimaterialista. *Nature* (1836), obra publicada por Emerson, puede considerarse como su manifiesto ideológico.
30. En la actualidad, la mayor parte de los textos de Thoreau (*Civil desobedience, Walden or life in the woods* o *Slavery in Massachussets*) están disponibles en versión electrónica, en la red, a partir de diversos enlaces. Uno de estos hiperenlaces puede ser, por ejemplo, el de ALEX, un directorio dentro de otro importante directorio, ATHENA, en http://un2sg4.unige.ch/athena/html/booksite.html. En español existen diversas ediciones. La utilizada para este libro es H. D. Thoreau: *Walden. La desobediencia civil*, Ediciones del Cotal, Barcelona, 1976.
31. Woodcock (1979), p. 440.
32. Cuando se produjeron las protestas antiglobalización, en Seattle, en diciembre de 1999, algunos de los protagonistas se autoproclamaban anarquistas primitivistas en tanto que seguidores del teórico John Zerzan, quien, tanto por su pensamiento como por sus acciones, podría considerarse heredero de los primeros pensadores individualistas como Thoreau.
33. Apuntes biográficos de J. Warren extraídos de William Bailie: *Josiah Warren. The First American Anarchist*, Small, Maynard & Co. Boston, 1906; en Frederic D. Buchstein: «Josiaha Warren: The Peaceful Revolucionist», *Cincinnati Historical Society*, 32 (1974), pp. 61-62. Disponible en la página web de la Labadie Collection, Universidad de Michigan.
34. Woodcock (1979), p. 442.
35. Ibíd., p. 486.
36. Nettlau (1978), p. 37.
37. Warren: *The Civilization*, Boston, 1863; citado en Woodcock (1979), pp. 444 y 486.
38. Ibíd., p. 445.
39. Wendy McElroy: «Benjamin Tucker, *Liberty* and individualist anarchism», *The Independent Review*, invierno de 1998.
40. Existe una reproducción electrónica facsímil, de libre disposición, de esta traducción (1907) en la página web de la Labadie Collection, de la Universidad de Michigan.
41. Consecuencia de ello será la traducción y publicación del opúsculo del teórico norteamericano *¿Qué es el anarquismo?*, durante la década de los treinta, por parte de la editorial de la revista individualista *Iniciales* en Barcelona, probablemente la única en España antes de la guerra civil.
42. Montseny, después de su encarcelamiento por los Procesos de Montjuïc, pasa un breve período de exilio en Londres y París. A pesar de que tradicionalmente se considera que la experiencia francesa le sirvió de inspiración para crear la revista madrileña, no debemos subestimar el contacto y conocimiento que pudiera tener en Inglaterra con la coetánea *Liberty*, sobre todo teniendo en cuenta la estrecha relación cultural entre Gran Bretaña y los Estados Unidos; Marie Laffranque: «Juan Montseny y los intelectuales 1898-1905», *Anthropos*, 78, 1987, pp. 42-47.
43. McElroy (1998).
44. Ibíd.
45. Berti (1988), p. 731.
46. Ibíd., pp. 743-745.
47. Ibíd., p. 759.

48. Jean Maitron: *Le mouvement anarchiste en France* (2 vols.), François Maspero, París, 1975, vol. 2, p. 174.
49. Ibíd., vol. 1, p. 343.
50. Woodcock (1979), pp. 255-257; Nettlau (1978), p. 63.
51. Existe una traducción al español: Anselme Bellegarrigue: *Manifiesto. El primer manifiesto del anarquismo. Una condena inexorable y definitiva del poder y de la política*, Ed. Síntesis, Barcelona, 1977. Existe una traducción realizada por Josep Prat de la obra del francés: *L'anarchie. Journal d'ordre*, Imp. El Progreso, La Coruña, 1896.
52. Woodcock (1979), pp. 256-257.
53. Ravachol era un tintorero parisino llamado Koenigstein, perteneciente al mundo marginal y próximo al mundo de la delincuencia que había contactado en su juventud con el movimiento anarquista. A raíz de unos incidentes entre la policía y unos manifestantes en el suburbio de Levallois, y la detención y condena a penas desproporcionadas de prisión, Ravachol iniciará una larga serie de acciones de protesta, entre las cuales, diversos robos, atentados con bomba contra el fiscal y el juez del proceso de Levallois o el asesinato. Una vez detenido, poco antes de ser condenado a muerte en un proceso judicial muy mediático, declaró que sería vengado, cosa que así sucedió, por otros tan espontáneos como él (Maitron, 1975, vol. 1, pp. 206-249).
54. Maitron (1975), vol. 1, pp. 368-379.
55. Maitron (1975), vol. 1, p. 344; Eduard Masjuan: *La ecología humana en el anarquismo ibérico*, Icaria, Barcelona, 2000, pp. 205-227.
56. Maitron (1975), vol. 1, pp. 379-381.
57. E. Armand era la fórmula con la que el anarquista Émile Armand firmaba a menudo. El hecho de que únicamente lo hiciera mediante la inicial resultaba una práctica habitual entre el movimiento sennacista. El sennacismo, a su vez, era una corriente ideológica presente entre anarquistas, y muy especialmente entre individualistas, que pretendía conseguir una fraternidad universal a partir de obviar al máximo las diferencias entre pueblos. El uso de la inicial en la substitución del nombre, pues, servía para este fin, para evitar remarcar la procedencia geográfica o cultural de cada individuo. Ver Dolors Marín (1995), pp. 311-350.
58. Una de sus contribuciones más remarcables al individualismo consistió en divulgar la filosofía estirneriana; E. Armand: *Le Stirnerisme*, suplemento *L'en dehors*, Orleans, 1934.
59. Woodcock, Nettlau y otros historiadores del anarquismo solamente lo citan anecdóticamente. Probablemente por el acento que pusieron en sus obras en los aspectos más asociativos, especialmente por lo que respecta al anarcosindicalismo.
60. Berti (1998), p. 763.
61. El anarquismo cristiano o tolstoiano es una tendencia más del anarquismo, basado especialmente en las ideas filosóficas próximas al cristianismo de León Tolstoi. Esta corriente tuvo un peso relativamente importante en Rusia, a partir del círculo próximo al escritor de *Guerra y Paz* o *Ana Karenina*. Sin embargo, no parece que tuviera un seguimiento considerable más allá de las fronteras del imperio zarista. En el caso francés, Jean Maitron solamente identifica a dos núcleos reducidos: el primero en Tolón, alrededor de la revista *Le Christ Anarchiste* (1895-1897), que pronto derivará hacia el ocultismo; y el de Armand, a partir de la efímera experiencia de *L'Ere nouvelle* (1901-1902). No parece que posteriormente el movimiento tuviera continuidad (Maitron, 1975, vol. 2, 183-184). De todas formas, como sucede entre la mayor parte de individualistas franceses, existe una cierta fascinación por la figura de Jesucristo (Armand: *Tesis y opiniones*, p. 73; Ryner: *El quinto evangelio, Historicidad de Jesús*).
62. Últimamente se ha elaborado una publicación que recupera diversos textos armandianos en los que se trata de sintetizar el pensamiento del individualista francés. La mayor parte son extractados de *L'initiation*..., obra de la que, hasta el momento, todavía no se ha realizado ninguna traducción. Se trata de VV. AA.: *Émile Armand: individualismo anarquista y camadería amorosa*, Etcétera, Barcelona, 2000 [y más recientemente la edición de *El anarquismo individualista. Lo que es, puede y vale*, con textos de Armand, por parte de Pepitas de Calabaza, Logroño, 2003; nota del editor].
63. Maitron (1975), vol. 2, pp. 422-423; Diez (1999), p. 49; y VV. AA. (2000), pp. 3-4.
64. Dolors Marín (1995) en su tesis doctoral, reproduce un inventario bastante exhaustivo de las publicaciones de Armand (Anexo J) hasta 1931, con más de cincuenta títulos diferentes.
65. Berti (1998), p. 763.
66. Ibíd., pp. 764-766.
67. E. Armand: *Tesis y opiniones*, Imp. Germinal, Barcelona, 1916, pp. 39-40 y 42-43.
68. Maitron (1975), p. 183.
69. Armand (1916), p. 101.
70. Ibíd., pp. 63-66.
71. Casos como los de *Sakuntala*, seudónimo de Manuel Gimeno Portolés (Marín, 1995, p. 265), a quien su nihilismo sexual le lleva al suicidio; el del escritor colombiano Vargas Vila, que genera una amplia literatura en que la sexualidad acaba esclavizando a sus personajes, o el del escritor Mariano Gallardo (Diez, 1999, cap. 3), el cual sostiene opiniones extremistas sobre sexualidad, podrían servir como ejemplos.
72. Susanna Tavera y Enric Ucelay da Cal: «Grupos de afinidad, disciplina bélica y periodismo libertario 1936-1938», *Historia Contemporánea*, 9, 1994. Desde una visión más antropológica, Dolors Marín: «La llarga tradició de la revolta; records i testimonis del procés de construcció de la cultura llibertària de Catalunya dels anys vint», *Revista d'Etnografia de Catalunya*, 10, 1996.
73. E. Armand: *La reciprocité*, suplemento de *L'en dehors*, Orleans, 1933.
74. Armand (1916), pp. 46-51.
75. Ibíd., pp. 36-37.
76. Frase que aparece como subtítulo en E. Armand: *Tesis y opiniones. El anarquismo individualista. Lo que es, puede y vale. Exponer y proponer, mas nunca imponer* (trad. de M. Costa Iscar), Imp. Germinal, Barcelona, 1916.
77. Berti (1998), p. 785.
78. Han Ryner: *La Grecia Libertaria*, Cenit, Toulose, 1956, pp. 10-11.
79. Marín (1995), p. 271.
80. Título de un film documental, producida por la segunda cadena de TVE y el canal francoalemán ARTE, cuyo guión, en parte, era obra de la antropóloga Dolors Marín, y en el cual, a partir del testimonio oral de diversos militantes anarquistas, se hablaba del movimiento libertario en España a lo largo del primer tercio del siglo XX. Una de las ideas más reiteradas, y que dan título al documental, es precisamente ésta: la sensación, para muchos viejos anarquistas, de que durante un tiempo, el de su juventud, habían *vivido la utopía*, gracias a la naturaleza liberadora de sus creencias.
81. Marín (1995), pp. 311-336.
82. Diez (1999), pp. 266-270.
83. Ryner (1956), p. 27.
84. María Lacerda de Moura ejercerá este papel de divulgación y vulgarización de las principales ideas de Ryner en los países latinos, a partir de la década de los treinta, después de que Elizalde lo viniera haciendo varios años antes. En este sentido, la periodista brasileña priorizará los temas referentes a la particular visión del filósofo francés sobre el amor y la sexualidad. En Vladimir Muñoz: «María Lacerda de Moura», *Cenit*, 49, Toulouse, enero 1955; extraído de

Marín (1995), p. 278.
85. Han Ryner: *La sabiduría riente*, Ed. Tierra y Libertad, Barcelona, 1935, pp. 85-88.
86. Ibíd., pp. 81-83 y 89-91.
87. Ibíd., p. 85.
88. Ibíd., pp. 26-27.
89. Marín (1995), p. 279.

El individualismo en España

Ya comentábamos, al iniciar el capítulo anterior, la dificultad de buscar acepciones concretas para un término tan complejo como el del individualismo. Como hemos visto, la misma palabra puede tener múltiples significados y, además, se constata la existencia de diversas tendencias individualistas: la más puramente estirneriana, la liberal de raíz norteamericana o las francesas. A la hora de afrontar la presencia individualista en España, se hace imprescindible la formulación de una pregunta: ¿existe un individualismo autóctono?; a la cual podríamos añadir: ¿hay una tendencia individualista española original y propia?, ¿existen pensadores y teóricos significativos de esta tendencia, precisamente en un país en el que el peso del anarquismo será determinante entre los movimientos sociales? Tratar de responder a estas cuestiones es uno de los objetivos de este capítulo.

¿EXISTE UN INDIVIDUALISMO IBÉRICO?

La ausencia de una tradición filosófica individualista

A esta pregunta deberíamos responder con una negativa con matices. Ya Francisco Madrid Santos, en su exhaustiva tesis doctoral[1] nos comenta el escaso peso del individualismo en el proceso de formación del anarquismo hispánico, a lo que deberíamos añadir la ausencia de ningún gran teórico autóctono, a lo largo del siglo XIX, que pudiera equipararse a Stirner, Tucker o Thoreau. El mismo Álvarez Junco, en su *Ideología política del anarquismo español*, nos comenta la dependencia ideológica del anarquismo ibérico respecto de teóricos de procedencia foránea, como Proudhon, Bakunin o Kropotkin[2].

Sin embargo, ello no implica en absoluto que la Península permanezca al margen, desde un punto de vista ideológico, de otros centros como Londres o París, donde los debates teóricos y la presencia de destacados activistas e intelectuales anarquistas resultaba más evidente. A partir de contactos internacionales[3], intercambio de correspondencia, relaciones personales y traducciones, se mante-

nía un intercambio permanente que contribuía al conocimiento y la penetración de las principales obras e ideas que alimentaban el individualismo como corriente propia y elemento teórico que influía en el resto de tendencias anarquistas.

En este contexto, la década de los noventa del siglo XIX resultará un momento esencial, puesto que será cuando se recuperará el discurso individualista estirneriano. Aunque esta iniciativa no surgirá del mundo político anarquista, sino especialmente del artístico-literario. Es bien conocida la atracción que el mundo intelectual experimentó por la ideología anarquista de finales del siglo XIX[4]. Como hemos podido ver en el capítulo anterior, especialmente en la Francia de finales de ese siglo, una joven intelectualidad propiciará una confluencia de ideas respecto del anarquismo. El espíritu de rebeldía y transgresión contra la sociedad burguesa, el inconformismo, la libertad creativa, la independencia individual, serán aspectos fundamentales y comunes entre artistas y escritores como Pissarro, Mackay, Oscar Wilde, Anatole France, Alphonse Daudet o Octave Mirbeau, respecto las ideas expresadas por Sébastien Faure, Zo d'Axa o Benjamin Tucker. Precisamente esta inquietud intelectual, de manera paralela a la irrupción de determinadas figuras en el campo de las letras y la filosofía, como Tolstoi, Ibsen o Nietzsche, propiciará la recuperación y relectura del individualismo de Stirner.

Podrían hacerse paralelismos a la hora de valorar el caso español. Aparte de la influencia que ejercerá la cultura francesa de finales de siglo, los mismos libros y autores, a partir de las propias traducciones, penetrarán también entre la intelectualidad hispana, y se seguirá un patrón de confluencia entre los ambientes modernistas y anarquistas[5]. Por una parte, siguiendo el modelo francés, la intelectualidad tratará de redefinir su papel en la sociedad tratando de reivindicar una esfera de influencia pública en la gestión política del Estado, o como contrapunto crítico de la evolución social[6]. A la vez, la aparición del ilegalismo y del terrorismo como práctica política entre algunos grupos anarquistas generará el mismo posicionamiento ambiguo entre el conjunto de activistas anarquistas y su intelectualidad afín. Finalmente, las agitaciones que suponen en la sociedad francesa el *Affaire Dreyfus* (1893), y en la catalana, los Procesos de Montjuïc (1897-1898), con sus importantes repercusiones políticas y sociales, refuerzan los paralelismos a norte y sur de los Pirineos[7].

En el caso estrictamente catalán, esta confluencia entre anarquismo e intelectualidad crítica viene representada por las afinidades de gran parte del movimiento modernista. Para el mundo cultural anarquista, toda corriente de pensamiento social que rechazara el clericalismo y reaccionarismo era una elaboración humana y progresista y podía ser asumida como propia[8]. Lo mismo puede decirse de buena parte del ideario modernista. Esto permite, por ejemplo, una colaboración editorial materializada en proyectos comunes, como la edición de las obras de Proudhon, Bakunin, Shopenhauer o Nietzsche, o la edición de autores como Ibsen, Maeterlink, Mirbeau o Tolstoi[9]. Dentro de la corriente políticamente más activa del movimiento modernista, hallaremos especialmente a la *Colla del Foc Nou*, un grupo anarquista que se reunía habitualmente en un banco de la Gran Vía barcelonesa, que funcionaba también como una tertulia literaria. Entre otras actividades organizaban representaciones teatrales, en las cuales se destacaron por ser los introductores en España de Ibsen. Este grupo estaba constituido por Jaume Brossa (1869-1919), Celestí Galceran (1864-1936), Josep Roca (1869-1909), Bernat Rodríguez Serra, Ramon Sempau (1871-1909), Ignasi Iglésias (1871-1928) y Pere Coromines (1871-1939). Se trataba, por otra parte, de personas de una extracción social diferente a la de las figuras principales del movimiento. Eran de procedencia obrera —parte de ellos trabajaban en la imprenta de *L'Avenç*, revista emblemática del movimiento modernista— y constituían una especie de intelectualidad no profesional, dedicada intensamente al activismo cultural, sin abandonar del todo su clase social, por las insalvables dificultades que les impedían acceder a un reconocimiento público o una profesionalización como artistas y escritores. Su momento álgido será cuando éste grupo consiguió ocupar la redacción de *L'Avenç*, entre 1891 y 1893[10].

La generación de un substrato individualista (1890-1914)

La última década del siglo XIX, caracterizada por la confluencia de un mundo intelectual deseoso de ser más influyente en la sociedad, las relecturas de los textos de Stirner, una nueva estética literaria en la que se aplican algunas ideas de origen individualista, y una relación estrecha con un movimiento anarquista que pasa por un momento de debate intenso entre colectivistas y anarcocomunistas, propicia una circulación de nuevas ideas que impregnarán, mutuamente, a unos y otros. Resultará especialmente importante la difusión de la filosofía de Nietzsche, quien propiciará, como hemos señalado, la recuperación de la obra de Max Stirner. Pero también resultarán esenciales la obra dramática de Ibsen y la literaria de Tolstoi. Estos cuatro autores iniciarán su influjo en el conjunto de las ideas anarquistas e irán dotando de un substrato filosófico al mundo libertario.

Según Pérez de la Dehesa, por esta década empiezan a aparecer algunas referencias a los libros de Nietzsche. Sin embargo, los comentarios sobre su obra, en la prensa anarquista, aparte de no poseer un gran peso cuantitativo, mantienen un constante tono de crítica y rechazo. Muchos militantes o colaboradores de las publicaciones ácratas consideran amoral su filosofía y perversas algunas de sus ideas. Solamente, a partir del desastre de 1898 algunos intelectuales profesiona-

les como Azorín, justo cuando éste ya había abandonado sus antiguas veleidades libertarias, empiezan a asumir algunas ideas nietzscheanas. El trauma colectivo de la pérdida de las colonias y, en cierta manera, de la dignidad nacional llevó al escritor a refugiarse en un individualismo vitalista. Parece que, precisamente, el importante efecto del humillante papel jugado por España en el conflicto de las Antillas aceleró el conocimiento y éxito del filósofo alemán, especialmente desde 1900. A partir de esta fecha, el número de traducciones y de críticas mejorará sensiblemente por lo que respecta tanto a cantidad como a consideración[11].

Precisamente este éxito permitirá indirectamente, y como ya hemos comentado en el capítulo anterior, la revisión de *El Único y su propiedad*, de Max Stirner. En Francia se publicaron, en 1900, dos traducciones, una de ellas en la anarquista *La Revue Blanche*[12]. Un año después, en 1901, Pedro Dorado Montero realizó, desde la revista *La España Moderna*, la primera traducción al español. Posteriormente, en 1904, el editor Sempere tiró dos nuevas ediciones, la primera de ellas, de 6.000 ejemplares, la segunda, de 4.000[13]. Según una carta del mismo editor, en toda España se vendieron un total de 3.500 ejemplares, mientras que en América fueron alrededor de 4.800[14]. Como veremos, pues, las traducciones de este libro tuvieron lugar muy poco después de publicarse las francesas, y se adelantaron seis años a las financiadas por Benjamin Tucker, mediante *Liberty*, en los Estados Unidos. Si analizamos el número de ejemplares y la dificultad de la lectura del libro, podríamos deducir que la obra de Stirner, seis décadas después de haberse redactado, constituyó todo un éxito editorial. Sin embargo, según el mismo Pérez de la Dehesa, las influencias del individualista alemán quedaron más entre los círculos intelectuales que entre el movimiento obrero. Quizá la excepción la podríamos hallar en Ricardo Mella, quien, gracias a la influencia del conocimiento de la obra de Tucker, elaborará un pensamiento afín a las ideas estirnerianas a lo largo de las primeras décadas del siglo[15].

La obra dramática del noruego Heinrik Johan Ibsen (1828-1906) tuvo una gran repercusión y trascendencia entre el mundo intelectual afín al anarquismo, especialmente por sus contenidos individualistas. Gran parte de sus obras gozaron, además, de una gran popularidad. Sin embargo, el éxito, especialmente en la ciudad de Barcelona, de piezas como *Espectros* o *Un enemigo del Pueblo*, puede tener mucho que ver con una predisposición especial de un público predominantemente de extracción obrera e influenciado por el anarquismo. La visión de las obras representadas poseía connotaciones muy diferentes a las que podrían darse, por ejemplo, en los países nórdicos. La clave de su popularidad en Cataluña se debe, sobre todo, a la buena receptividad de este público proletario a algunos de los problemas expuestos en el escenario, como puede ser la lucha de los protagonistas ibsenianos contra los convencionalismos sociales, la exaltación

del instinto o la idea de la oposición del individuo contra la masa. En cambio, la lectura realizada por críticos noruegos o alemanes era muy diferente. Éstos se sorprendían de la buena acogida del autor por parte de las clases populares italianas o españolas, dado que, para ellos, las piezas teatrales del dramaturgo escandinavo reflejaban una ideología profundamente conservadora y unos valores antidemocráticos.

La primera referencia en España al teatro ibseniano será la de Leopoldo Alas Clarín (1889) en una revista literaria. En 1892, desde *La España Moderna* se publicarán las primeras traducciones españolas de *Casa de Muñecas*, *Los Aparecidos* o *Hedda Gabler*. A partir de los primeros años de la década de los noventa empezará a ser conocido y representado. Joan Maragall será uno de sus introductores, y ya en 1893 se realizará la primera representación de *Un enemic del poble*, antes incluso de su estreno en Francia. A partir de este momento, el movimiento de jóvenes modernistas *La Colla del Foc Nou* y otros intelectuales —que marcarán la afinidad entre modernismo literario y anarquismo— se irán interesando por la obra dramática del autor noruego y la representarán asiduamente en teatros populares, muy a menudo, a partir de iniciativas de algunos ateneos o asociaciones culturales, con compañías no profesionales. Destacan, por ejemplo, las representaciones de *Un enemic del poble* realizadas por los tipógrafos Felip Cortiella o Ignasi Iglésies, los cuales mostrarán la gran influencia ibseniana en sus propias obras teatrales[16]. En este sentido, puede hablarse del intento de creación de todo un universo cultural alternativo a la cultura oficial, asociado a la sociabilidad proletaria de centros y ateneos obreros, que mantendrán unos gustos estéticos muy influidos por la obra del dramaturgo, y posteriormente, por un teatro social, crítico con la sociedad burguesa y su orden, al que se irán incorporando otros autores más claramente afines a los postulados revolucionarios como Octave Mirbeau o Björnson.

La influencia de Ibsen irá más allá del campo estricto de la literatura para convertirse, en cierta medida, en un fenómeno de influencia filosófica con mayores repercusiones públicas que las obras de Stirner o Nietzsche. Publicaciones anarquistas con preocupaciones culturales, como la primera época de *La Revista Blanca*, de Federico Urales, o *La Idea Libre*, se ocuparán ampliamente de comentar la obra del dramaturgo y de publicar críticas elogiosas de sus estrenos. Con motivo de su muerte, en 1906, se le rendirá un homenaje en forma de publicación en el cual participarán 45 destacados escritores catalanes.

La huella de Ibsen, que presenta problemas éticos y filosóficos importantes como la reivindicación del instinto natural frente a la opresión social, la lucha del individuo por conquistar su independencia respecto a una masa violenta e insensible, o la crítica de todo convencionalismo, fue mucho más profunda que

la dejada por los filósofos individualistas Stirner o Nietzsche. Sin duda, el vehículo para transmitir su ideología: el teatro, resulta mucho más poderoso que el de un tratado filosófico extenso y denso como la traducción, en 1901, de *Der Einzige*. Su ideología no está formulada de una manera clara y estructurada como en un ensayo, sino que impregna implícitamente los principios individualistas en su obra literaria; y ello contribuirá a alimentar poderosamente el imaginario estético del público e, indirectamente, a influir en su visión de las cosas. Este canal peculiar, el del arte literario, no impide que algunas de las ideas que pueden extraerse de las piezas teatrales del dramaturgo noruego no posean numerosas confluencias con las del filósofo bávaro. En todo caso, podríamos afirmar que Ibsen se dedica a extender o popularizar una ideología que hasta aquel momento permanecía circunscrita a una reducida minoría intelectual.

Liev Nikoláievich Tolstoi (1828-1910) representa otro ejemplo de cómo difundir una filosofía determinada a partir de una obra literaria de gran calidad y eco popular. Una de las grandes polémicas del anarquismo es la del carácter anarquista o no del novelista ruso, o que éste incluso pudiera representar una corriente que permitiese la confluencia entre anarquismo y cristianismo. El hecho es que, de todos los autores expuestos en este capítulo, Tolstoi será quien mantendrá una mayor presencia entre los medios culturales anarquistas y sobre quien más se polemizaría.

Tolstoi representa una visión ética de la vida que ejercerá una gran influencia entre el conjunto del anarquismo, especialmente entre la corriente más individualista. Más allá de su prestigio literario, sus obras expresan indiferencia por la autoridad, desconfianza respecto a cualquier dogma, hostilidad contra los convencionalismos, ataques contra la hipocresía, en especial la religiosa, y rechazo contra la guerra o la pena de muerte. Su ideal positivo se halla en la reivindicación de la vida comunitaria sencilla y sobria, basada en el respeto a la individualidad, y con el amor y la fraternidad como ley universal. Rechaza de lleno la violencia como método de lucha revolucionaria, y coincidiendo plenamente con Thoreau, del quien conocía en profundidad su obra (se explica que *Civil Desobedience* estuvo en la cabecera de su cama en sus últimos días), propugnaba la resistencia pasiva como método de lucha política. En cierta medida, estos ideales eran comparados con una religión ética, una reformulación teológica de un cristianismo más puro. Es por ello que, a menudo, se le denominará el quinto evangelista[17].

Como podemos ver, Tolstoi expresa en su obra un conjunto de valores que lo aproximarán a los presupuestos clásicos del anarquismo. Sin embargo, su pensamiento social, para muchos atractivo, no estará exento de polémica. Si bien en Francia, y como ya hemos comentado anteriormente, Armand, fue, en su primera época, un seguidor de las ideas tolstonianas, llegando incluso a dirigir, entre 1901 y 1902, *L'Ére Nouvelle*, un órgano de filosofía anarcocristiana; pronto inició una larga y dura polémica con Charles Malato precisamente sobre la cuestión de la resistencia pasiva como estrategia de lucha. En el contexto de la violencia terrorista de la reciente década de los noventa, era evidente que el pensamiento del novelista no dejaba indiferente a nadie y generaba una serie de debates entre los militantes anarquistas que perduró más allá del contexto histórico en el cual se produjo[18].

La primera obra traducida al español del escritor ruso fue *Anna Karenina*, editada en Barcelona en 1888. De la misma manera que Ibsen o Nietzsche, el autor empezó a ser difundido largamente a lo largo de la última década del siglo XIX, con un máximo de popularidad entre 1895 y 1903, momento en el cual, además de editarse numerosas traducciones, se habló mucho sobre su obra y se discutió más sobre sus ideas, teniendo mucha influencia su concepción de la emancipación femenina, sus críticas a la sociedad burguesa o sus doctrinas estéticas. Sin embargo, el primer medio explícitamente anarquista que se interesó por Tolstoi fue, a partir de 1894, *La Idea Libre*, que inició, desde el mes de junio, una serie de traducciones, especialmente de textos cortos ensayísticos y relatos breves. Con posterioridad, en 1898, *La Revista Blanca* de Federico Urales, con quien mantuvo correspondencia, incluyó una biografía del escritor y, haciéndose eco de las incipientes polémicas sobre su pensamiento, a la vez que alababa su calidad literaria, criticaba su misticismo. Desde este momento, a pesar de la unanimidad sobre las virtudes del Tolstoi escritor, se desata una polémica permanente sobre el Tolstoi pensador y teórico social, en la que intervinieron desde el mismo Anselmo Lorenzo hasta Leopoldo Alas Clarín. Al igual que la crítica de Malato a Armand, se cuestionaba la validez de la estrategia de la resistencia pasiva o el espiritualismo místico y el moralismo que se desprendía de su obra. Aun así, algunos de sus detractores consideraban la ideología tolstoniana un contrapunto positivo, de rostro más amable, al individualismo radical de Stirner[19].

Individualismo implícito e individualismo explícito

A partir de todo este conjunto de bases filosóficas y referentes literarios, se va generando una particular evolución en el mundo ideológico anarquista, que lleva a incorporar elementos de procedencias diversas en el conjunto de las teorías libertarias. Así, el mundo intelectual, artístico y literario, de una parte, y el anarquista, de la otra, vivirán el individualismo como un elemento compartido que facilitará una simbiosis y que acabará penetrando —a veces de manera sutil y silenciosa, a

veces de manera directa y estridente— en el mundo cultural afín al anarquismo, y que, indirectamente, influirá en la conformación ética de numerosos libertarios. Evidentemente esto resulta un fenómeno complejo y extremadamente difícil de evaluar, sobre todo cuando penetra con diferentes intensidades y en contextos cambiantes. No obstante, no resulta complicado hallar indicios que revelen la creciente importancia de ideas como la libertad individual frente a la hostilidad de la masa, exaltación del instinto frente a la cultura represiva, vitalismo sincero contra la hipocresía social, o rebelión personal contra todo convencionalismo.

Uno de los indicios de la adopción progresiva de estas nuevas formulaciones sociales las podemos encontrar en las lecturas de personas autodefinidas como anarquistas. Dolors Marín, en su tesis doctoral sobre la construcción social de los militantes libertarios, recoge diversos testimonios personales de viejos anarquistas que, en su autodefinición, atribuyen a las lecturas un gran protagonismo en su formación como personas. En cierta medida, los anarquistas son lo que leen, y en su universo cultural, en su imaginario subjetivo, las ideas expresadas en los libros alimentan la sabia vital que les permite mantenerse vivos espiritualmente. Las bibliotecas de cada militante, veneradas como templos, permiten reconstruir su trayectoria personal e intelectual y, sobre todo, reconocer las influencias que han marcado las maneras de pensar de cada individuo[20]. A pesar de que, desgraciadamente, no tenemos constancia de ningún estudio sistemático sobre las bibliotecas obreras, Dolors Marín nos ofrece, en los anexos de su tesis, la muestra de algunas bibliotecas personales de antiguos militantes. En las estanterías cargadas de libros de estos hombres y mujeres idealistas, a pesar de un gran eclecticismo, no resulta difícil hallar una importante presencia de referentes ideológicos y estéticos afines a la filosofía individualista, al lado de otros de diferente naturaleza. En su muestra, no resulta difícil encontrar libros de Armand, Ibsen, Hem Day, Gaston Leval, Nietzsche, Stirner, Han Ryner o Tolstoi[21].

Encontramos los mismos autores y las mismas referencias bibliográficas en los respectivos servicios de librería de muchas revistas anarquistas. Ya sea como editores, ya sea como simples distribuidores, publicaciones como *La Revista Blanca*, *Estudios*, *Ética*, *Iniciales* o *Nosotros* publican o distribuyen los libros que abastecerán de elementos individualistas las bibliotecas de los militantes libertarios[22].

En este sentido, en el intento de crear una estética literaria propia, La Novela Ideal, publicación vinculada a *La Revista Blanca* de la familia Urales, recoge, en parte, muchos de estos elementos confluentes con ideas filosóficas propias del individualismo. Este producto de consumo, caracterizado por su gran éxito editorial y de público —se llegan a vender más de 50.000 ejemplares por título—, permite a la familia Montseny editar quincenalmente novelas de temática social, historias simples entre la estética social y los recursos literarios de la novela rosa, donde se recogen situaciones, líneas argumentales y personajes que nos hacen pensar inmediatamente en esta filosofía. Así, no será extraño encontrarnos ante personajes prototípicos, similares a los protagonistas de las obras teatrales de Ibsen, que deben luchar contra la incomprensión o la indiferencia de la masa, o deben superar los convencionalismos y limitaciones sociales para poder conquistar la libertad y la felicidad. Marisa Siguán Boehmer, en su estudio sobe La Novela Ideal, establece siete diferentes esquemas y catorce subesquemas argumentales en los que podrían dividirse los cerca de seiscientos títulos de la colección. Entre las estructuras propuestas por Siguán encontramos que, por lo menos cinco modelos argumentales y un subargumento cuentan con la presencia de estos elementos ideológicos.

El A muestra la acción corruptora de la sociedad respecto al individuo. El B pone de relieve la hipocresía de la clase dominante. En el D1 se produce la regeneración del protagonista por la asunción del anarquismo, especialmente mediante el amor libre. El E nos muestra la superioridad moral del anarquismo frente a las fuerzas tradicionales y los prejuicios. El F destaca la superioridad del amor libre frente a la hipocresía social inspirada por la religión. Finalmente, el G protesta por la manipulación de las clases oprimidas en las guerras[23]. No resulta complicado, pues, comprobar cómo las ideas de libertad individual se enfrentan a ideas absolutas de Dios, patria o religión; o percibir la lucha de los protagonistas para conquistar su propia libertad, o la aversión a los convencionalismos o la idea de amor libre —a pesar de valerse de una estética ciertamente edulcorada—, eje central de la ideología de Armand. Todos éstos son elementos que conformarán de manera implícita la base ética de miles de libertarios y el pensamiento colectivo anarquista.

Más allá de la posesión individual de libros, que quizá no resulta tan complicado de contabilizar, es necesario considerar su centralidad como objeto de culto en la cultura anarquista. Muchos anarquistas o personas afines a la ideología con escasos recursos económicos no suelen tener problemas para contactar con la cultura letrada. En sus espacios de sociabilidad, la biblioteca popular ocupa un lugar preferente, tanto por lo que respecta a la ubicación física como ideológica. El ateneo obrero, la etimología de la propia palabra ya sirve para autodefinirse, es considerado como un templo del conocimiento. Y el conocimiento es, a su vez, una condición imprescindible para la liberación integral de cada individuo[24]. En los ateneos resulta habitual que la mejor sala esté destinada a la biblioteca y a la lectura, y que importantes partidas del presupuesto estén asignadas para la ampliación de su fondo bibliográfico. Y en estos ateneos y bibliotecas populares hallamos las mismas lecturas y los mismos libros que describía Dolors Marín, cuando se dedicaba a observar las estanterías de los anti-

guos militantes libertarios o los que distribuían las diferentes revistas del universo editorial ácrata.

Como ejemplo paradigmático tenemos la biblioteca del Ateneu Enciclopèdic Popular, descrita extensamente en la monumental obra de Ferran Aisa[25]. Además de acumular un considerable fondo bibliográfico, la biblioteca recibía decenas de diarios y revistas, procedentes especialmente de España, aunque también muchos de Francia, Reino Unido o Latinoamérica. Entre todas estas publicaciones periódicas destaca la prensa afín al anarquismo o de grupos relacionados, como publicaciones internacionales antimilitaristas, naturistas, esperantistas o de educación racionalista. La adquisición de fondo bibliográfico era una de las prioridades de las diversas juntas de la entidad, y era habitual que para ello solicitase opinión a reconocidas figuras de prestigio, como J. Pin y Soler, Josep Maria de Sucre o H. Giner de los Ríos, antes de adquirir los libros que consideraban imprescindibles para la biblioteca. No era difícil encontrar, entre clásicos de la literatura y el pensamiento, obras de Tolstoi, Vargas Vila e Ibsen, junto a otras sobre vegetarianismo o pacifismo. Al final de la guerra, poco antes de que la mayor parte de volúmenes fueran quemados en medio de la calle por las fuerzas fascistas de ocupación, se acumulaban más de seis mil ejemplares[26].

En el imaginario colectivo, la imagen del militante anarquista aparece ligada al libro, y el libro aparece muy ligado al tiempo de ocio del anarquista. De la misma manera que las obras teatrales de Ibsen obtuvieron un gran éxito entre un público muy receptivo a sus mensajes, los libros presentes en las bibliotecas de ateneos, centros obreros o sindicatos podían ejercer de barómetro respecto a la penetración de nuevas ideas o corrientes de pensamiento. Como anécdota, el autor de esta investigación lleva algunos años como modesto coleccionista de libros antiguos, primeras ediciones de traducciones de Ibsen, pequeños cuadernos de Armand o Ryner, y muchas de ellas llevan todavía el sello del *Ateneu Obrer* de Palafrugell, el *Ateneu Andreuenc* o del antiguo *Ateneu Enciclopèdic Popular*, evidencia, por otra parte, del saqueo bibliofóbico del franquismo en España.

Será a partir de la década de los veinte cuando aparecerán de forma pública y abierta los primeros grupos que se reconocerán a sí mismos como explícitamente individualistas. A diferencia de la mayoría de militantes, en estos momentos más próximos a los postulados anarcosindicalistas, no dejarán de representar una minoría activa que actuará en grupos reducidos, aunque con contactos en red, alrededor de pequeñas publicaciones o grupos de afinidad. Serán, como veremos, los grupos alrededor de las revistas *Ética*, *Iniciales*, *Nosotros* o *Al Margen*, localizadas principalmente en Barcelona, Valencia y Elda, o grupos como Els Amics del Sol y el Ateneo Naturista Ecléctico, o iniciativas poco exitosas

como la Federación de Individualistas. Es decir, agrupaciones poliédricas, muy a menudo vinculadas a diferentes movimientos como el naturismo, el esperantismo, el movimiento para la reforma sexual, el pacifismo, o incluso el espiritismo y la masonería[27] y, evidentemente, relacionadas con la diversidad organizativa del movimiento anarquista.

Una de las características comunes a estos grupos tan diversos, aparte de sus extraordinarias preocupaciones culturales y por todo tipo de causas como las apuntadas, es su estrecha vinculación con Francia y su movimiento individualista. Ya hemos comentado en el capítulo anterior que el individualismo francés, especialmente a partir de principios del siglo XX, experimenta aquello que ya denominábamos «dispersión de tendencias», lo que lleva a la confluencia del anarquismo individualista con los grupos antimilitaristas, neomalthusianos, partidarios de los *milieux libres* o naturistas[28]. Este fenómeno, en el contexto de la asunción del anarcosindicalismo como tendencia hegemónica a partir del congreso de Ámsterdam, fue duramente criticado por cierta ortodoxia anarquista o por historiadores coetáneos como Max Nettlau, quien consideraba esto un despilfarro inútil de energías[29]. En algunos casos, como en Italia, la participación en medios individualistas estirnerianos y nietzscheanos de personas que con posterioridad derivarían hacia el nacionalismo militarista favorable a la intervención italiana en la Gran Guerra o incluso hacia el fascismo —como en el caso de Libero Tancredi— condujo a que se profundizase el rechazo y la susceptibilidad de los anarquistas italianos, como el ya citado Luigi Fabbri, y, por extensión, de otras nacionalidades respecto al individualismo[30].

Francia, por proximidad geográfica, es el espacio natural de comunicación con el anarquismo internacional. Como tradicional país de refugio, es el punto de encuentro de gran parte de los perseguidos políticos y exiliados. Por afinidad lingüística y el prestigio del francés como lengua internacional representa un espacio natural de comunicación, y por la tendencia a considerar París como la Meca de las artes, las ideas o la conspiración política, se convierte en un lugar del cual la mayoría de artistas, intelectuales o anarquistas están siempre pendientes.

Los contactos personales representan un buen barómetro de la intensidad de la relación entre individualistas españoles y franceses. Hay relaciones personales estables y fluidas, por ejemplo, entre E. Armand y Costa Iscar. Además de ser traductor habitual de muchas de sus obras, este último mantendrá una intensa correspondencia con el individualista francés, tal como puede comprobarse en el archivo Armand del IFHS. Pero la relación de Armand con España irá mucho más allá. Las relaciones epistolares de Armand serán extensas y diversificadas, con contacto con numerosos particulares, revistas e instituciones como ateneos o institutos universitarios, especialmente a lo largo de las décadas de los veinte y

los treinta[31]. José Elizalde, aparte de traductor de Armand, también lo será de Han Ryner, con quien mantendrá una relación muy estrecha. Tanto es así que en el momento en el cual Elizalde sea rechazado por el movimiento libertario, a partir de 1930, acusado de colaborar con la policía, al filósofo subjetivista le cuesta aceptar a otro traductor de sus obras al español[32].

Otro ejemplo típico es el del militante libertario, incluso anarcosindicalista, que debe exiliarse durante un período limitado de tiempo. La red de contactos, en un movimiento caracterizado precisamente por la fluidez de sus redes, permite conocimientos mutuos y relaciones personales que posteriormente se mantendrán a partir de amistades comunes y correspondencia dilatada. Así, el dirigente de la CNT Manuel Buenacasa, en sus memorias *El movimiento obrero español. Historia y crítica (1886-1926)*. Figuras ejemplares que conocí, explica, a la hora de hablar sobre sus exilios, la sociabilidad en el mundo revolucionario afín al anarquismo.

> *De regreso a Francia realicé un viaje a París por el único placer de establecer relación con militantes conocidos en el campo revolucionario. Estuve con Bled, secretario de la Unión de Sindicatos del Sena, el cual me relacionó con Sebastián Fauré, Humbert, Grifuhelles, Ivetot, Broteauz, «Mauricius», Colomer, León Johaux, etc*
>
> *[...] en 1915, de nuevo huido a la patria de Víctor Hugo, trabajé en Lyon, donde conocí a Lorulot, y después establecí domicilio en París, ya en plena guerra de 1914-1918. En la capital francesa volví a hallar a los amigos antes citados. Formé parte del Comité de Relaciones Interncionales, a través del cual logré intimar con otras personas, entre ellas Le Petit, Vergeat, Panait Istrati, Armand y Han Ryner. Istrati me condujo al grupo «Clarté», frecuentado por Henry Barbusse y Anatole France.*
>
> *También concurría a las reuniones del Club de Fabourg, donde hablaban y controvertían Sebastián Fauré y el abate Violet. Asistían asímismo Mahatma Gandhi y otros.*[33]

Los libros, las revistas y las ideas serán mayoritariamente franceses. Por lo que respecta a las décadas de los veinte y los treinta, la mayoría de traducciones de libros editados o distribuidos por las principales revistas anarquistas (especialmente aquellas que muestran mayor tendencia individualista) son traducciones del francés. Para concretar más esta afirmación, en el catálogo de libros y panfletos editados por la revista *Ética-Iniciales* encontramos siete obras de Armand, seis de Ryner (dos en colaboración), cinco de André Lorulot, cuatro de Sébastien Faure, y algunas obras de Lacaze-Duthiers, Paul Robin, Manuel Devaldès, Maria Huot o el Dr. P. Vachet. En cambio, hay solamente, por lo que

respecta a obras de origen anglosajón, una sola traducción de Benjamin Tucker y otra de *Barnard*[34]. Deberemos esperar a 1937 para que vuelva a reeditarse, gracias al esfuerzo editorial de la revista *Nosotros*, la obra de Max Stirner *El Único y su propiedad*. Solamente Mariano Gallardo, y en menor medida los doctores Isaac Puente, Fèlix Martí Ibáñez o el novelista colombiano Vargas Vila tendrán un cierto peso como autores que escriben en español. Similares conclusiones podemos extraer del catálogo de *Generación Consciente-Estudios*[35], donde la desproporción favorable a los autores franceses se repite. Esto implica, pues, que el individualismo, especialmente en el período estudiado, llegará principalmente desde Francia, y que las ideas de Stirner o Tucker llegarán filtradas por los teóricos franceses (en especial Armand y Ryner). Por este motivo, la corriente naturista, el movimiento a favor de la liberación sexual o la aspiración a crear comunas libertarias, aspectos típicos con que se presenta el individualismo francés, gozarán de tanta fuerza entre los grupos individualistas ibéricos, especialmente entre los del grupo alrededor de la revista *Iniciales*.

Evolución del individualismo ibérico 1898-1939

Ya comentamos anteriormente que el 98 y toda su generación representó un punto en el que parecía poder confluir el mundo intelectual más destacado con la fuerza del anarquismo, con el cual compartía préstamos ideológicos. Sin embargo, al final, este proceso cambió de orientación y acabó en un proceso divergente. Personajes como Azorín, Unamuno, Dicenta, Zozaya o Pío Baroja, que habían coincidido con el anarquismo más teórico y cultural, especialmente con el fracasado intento de creación de una intelectualidad anarquista a partir de *La Revista Blanca* de Federico Urales, se acabaron alejando del mundo de la reivindicación social al igual que el movimiento obrero se hacía cada vez más obrero y menos intelectual.

Probablemente, para el grupo más proclive a la cuestión social de la Generación del 98, el anarquismo, o la reivindicación de una sociedad más solidaria y justa, o la idea de la existencia marcada por el instinto de rebelión individual, había constituido un aspecto más estético que ético, más superficial que una creencia sincera. Por otra parte, la procedencia social de la mayoría de intelectuales del 98 los colocaba, una vez pasada su juventud rebelde, en un espacio más de acuerdo con su clase, es decir, lejos de los ámbitos más reivindicativos y revolucionarios. Por su parte, el mundo anarquista, especialmente el más intelectualizado, que había creído en la posibilidad de una intelectualidad obrera, como podía ser el caso de Urales o del grupo alrededor de *L'Avenç*, los modernistas de la bohemia negra, o las diversas revistas sociológicas que proliferan a lo largo de la última década del siglo XIX empezaron a desengañarse una década

después. Este fracaso, consistente en su exclusión por parte de la intelectualidad oficial, la imposibilidad de profesionalizase como artistas, escritores o periodistas, y el rechazo de un movimiento obrero que cada vez hace apuestas más decididas por el anarcosindicalismo, especialmente desde 1906, cuando las organizaciones asumen la idea de la huelga general en el Congreso de Ámsterdam[36], los conduce al aislamiento y a la marginación. El caso de Federico Urales y su *Revista Blanca* puede resultar paradigmático. En 1898, la revista madrileña trata de convertirse en la plataforma en la cual pudieran converger obreros e intelectuales. En 1905, cuando Joan Montseny se ve abandonado por los mismos intelectuales que le ayudaron durante la revisión del proceso de Montjuïc y se ve aislado por el creciente rechazo entre diversos grupos obreros, decide dejar de publicarla y se recluye en su propia privacidad a lo largo de casi dos décadas[37].

A pesar de toda esta evolución divergente, y más en un período caracterizado por la polémica entre colectivistas y comunistas libertarios y, finalmente, por la adopción mayoritaria del anarcosindicaismo, no puede negarse que permanece el substrato individualista del que ya hemos hablado. Y permanece tanto en el mundo artístico y literario como entre el movimiento obrero. Una cierta sensibilidad social, acompañada de la persistencia de ideas de rebelión individual contra los convencionalismos está presente en las escenas de algunas obras dramáticas de Àngel Guimerà (*La festa del blat*, *Maria Rosa*, *La Filla del Mar* o *Terra Baixa*), de Ignasi Iglésies (*Els conscients*, *Fructidor*) o de Pío Baroja (*Aurora Roja*), por poner algunos ejemplos conocidos.

Por otra parte, en el mundo estrictamente anarquista encontramos algunos teóricos como Ricardo Mella, quien, a partir de su dominio del inglés, conoce profundamente la obra de Tucker y de los individualistas norteamericanos, especialmente a partir de la lectura regular de la revista británica *Freedom* y de las norteamericanas *The Alarm* (Chicago) y la tuckeriana *Liberty* (Boston)[38]. En este aspecto, el pensamiento político de Ricardo Mella (La Gamboa, 1861 – Vigo, 1925) puede considerarse como un anarquismo liberal, muy similar al defendido desde la orilla opuesta del Atlántico. Incómodo ante las polémicas entre colectivistas y comunistas libertarios, el anarquista gallego trata de integrar las diferentes corrientes ideológicas en lo que sería la propuesta de Tarrida del Mármol de *un anarquismo sin adjetivos*. Desde una posición intelectual abierta y ecléctica, y a partir de la influencia positivista, concibe la sociedad como una agregación de individuos de intereses a menudo divergentes en la que resulta necesaria la interacción a partir de pactos de reciprocidad entre iguales, de cooperación y comunidad voluntaria. En este aspecto, Mella criticará cualquier veleidad de comunismo, ya sea de inspiración socialista o anarquista, puesto que existe el riesgo de evolucionar hacia formas de autoritarismo[39].

De todas formas, Mella, quien según Gerald Brenan fue el único español que realizó, con su obra, una contribución a la teoría anarquista, y el teórico ibérico más dotado según los historiadores libertarios Díaz del Moral, Diego Abad de Santillán o Max Nettlau, abandonó el movimiento decepcionado por la crisis surgida en el mundo anarquista a raíz del estallido de la Primera Guerra Mundial[40].

La Gran Guerra de 1914-1918 propicia un punto de inflexión de lo que hasta ese mismo momento había sido la evolución del individualismo. El conflicto consiguió dividir el movimiento obrero entre los que se alineaban con uno de los bandos (normalmente el aliado) y aquellos que se declaraban refractarios ante la guerra. Figuras como Kropotkin se situaron en el primer grupo. Existía un cierto miedo a un Estado fuertemente autoritario como era el Imperio alemán y una cierta preferencia por los Estados liberales en los cuales existían libertades formales. Entre una euforia patriotera y el unanimismo de la sociedad francesa pocos, en el seno del movimiento obrero, fueron los que mostraron abiertamente su disconformidad, y menos todavía los que se declararon insumisos o se decidieron a desertar. Esta última opción propició una circulación transfronteriza en un sentido inverso al habitual. Si bien Armand fue de los que se declararon públicamente refractarios y por este motivo fue encarcelado, pronto llegaron a Barcelona, huyendo de la movilización general, anarquistas como Eugène Humbert o Gaston Leval.

Con anterioridad a la Primera Guerra Mundial, Paul Robin, responsable —como veremos— de la introducción del neomalthusianismo entre los ambientes libertarios, se refugió durante un tiempo en la capital catalana, desde donde difundió, a principios de siglo, sus ideas sobre el control de la fecundidad. Acogido por Luis Bulffi[41], en aquel momento presidente del Ateneu Enciclopèdic Popular, parte del movimiento anarquista asumió el discurso favorable al uso de la sexualidad como arma revolucionaria, en las campañas por el uso de contraceptivos. Como resultado de esta relación, Bulffi publica el panfleto *Huelga de Vientres*, que reivindica la no reproducción proletaria para obligar a las clases dominantes a mejorar las condiciones de vida y de trabajo de los obreros y a construir una sociedad más equitativa. Esta ideología de reivindicación de la liberación sexual como arma revolucionaria había estado muy asociada a los grupos individualistas franceses y muy vinculada también a los anglosajones. Lo cierto es que esta relación entre Francia y Barcelona, Bulffi y anarquistas franceses está ya totalmente articulada cuanto estalla el conflicto bélico.

También Luis Bulffi acogerá en su domicilio a Eugène Humbert (Metz, 1870 – Amines, 1944), anarquista neomalthusiano francés caracterizado por su antimilitarismo, que huirá de Francia al optar por la deserción. En aquel momento era redactor y gerente de *Génération Consciente*. La vinculación personal con Paul Robin, de quien sería discípulo, facilitó el contacto con el presiden-

te del Ateneu Enciclopèdic Popular, y en colaboración con los anarquistas ibéricos trata de organizar, sin éxito dada la prohibición gubernamental, el *Congrès International contre la Guerre* en El Ferrol, cuya celebración estaba prevista entre el 30 de abril y el 2 de mayo de 1915. Su compañera y biógrafa Jeanne Humbert será colaboradora de la revista individualista *Iniciales*[42].

Una trayectoria insumisa similar será la de *Gaston Leval*, pseudónimo de Pierre Pillier (París, 1895-1978). A mediados de 1915, con diecinueve años llega a Barcelona guiado por los contactos de un grupo de refugiados franceses prófugos de la guerra. Según explica Florentino Iglesias, en la noticia bibliográfica que introduce el ensayo de Leval *El Estado en la historia*, el grupo de desertores franceses con quienes contacta se dedica al tráfico de materiales de guerra, lo cual le llevará a separarse de esta colonia y a aproximarse a Jean Galy, otro expatriado, profesor de filosofía. En contacto con los anarquistas españoles y con la CNT, será uno de los componentes de la delegación que, junto a Ángel Pestaña, envía el sindicato a Moscú al congreso de la Tercera Internacional. Posteriormente, pasó algunos años en Argentina, manteniendo contacto con revistas como *Estudios* o *Iniciales* y desarrollando unas ideas sociales y económicas propias y alejadas tanto del colectivismo como del anarcosindicalismo.

Paralelamente, el anarquismo más próximo al sindicalismo intensificó su relación con el sindicalismo revolucionario francés, especialmente entre 1907 y 1909, a partir de lo que sería la organización obrera más importante de Cataluña, Solidaridad Obrera. Esto se tradujo en un proceso de crecimiento de la tendencia anarcosindicalista en el seno del movimiento anarquista y, como consecuencia lógica, en un progresivo debilitamiento del resto de tendencias: comunistas libertarios, colectivistas y, por supuesto, los más individualistas. Esta situación puede parecer un reflejo de lo que en esos momentos sucedía en Francia cuando en el Congreso Internacional de Ámsterdam, en 1906, los anarquistas individualistas —Armand— y los comunistas puros —Malatesta— rechazaron el sindicalismo. La acción económica del proletariado, a partir de las organizaciones obreras, adquirirá un importante protagonismo durante la segunda década del siglo, y unos efímeros éxitos hacia finales de la Primera Guerra Mundial con la huelga de La Canadiense. La Consolidación de la Confederación Nacional de Trabajo —constituida sobre la base de Solidaridad Obrera a partir de 1910, cuando los socialistas abandonan la unidad sindical— acentuará este progresivo aislamiento y marginación política del anarquismo no sindicalista[43]. En este sentido, Pere Gabriel señala la desaparición de la escena pública de toda una generación de destacados militantes anarquistas como Anselmo Lorenzo (muerto en 1914), Federico Urales (inactivo entre 1905 y 1923), Tarrida del Mármol (retirado en Londres, donde morirá en 1915), Fermín Salvochea (fallecido en 1907), Sebastià Suñé (que deja de publicar a partir de 1908), Josep Llunas (muerto en 1905) o Pere Esteve, que se trasladará a Nueva York, y Pellicer Paraire que lo hará a Buenos Aires[44].

A su vez, la CNT se nutrirá de toda una nueva generación de dirigentes (Salvador Seguí, Joan Peiró, Ángel Pestaña,...) relativamente desligados de la tradición anarquista anterior, aparte de contar con una militancia políticamente heterogénea, de manera que la principal organización obrera, nominalmente anarquista, era acusada por los sectores más puristas de la ausencia de un discurso auténticamente revolucionario, en la línea de la tradición libertaria. Todo ello implica un cierto alejamiento entre las bases teóricas anarquistas y la práctica cotidiana de las organizaciones obreras que propiciará una creciente divergencia entre unos y otros.

Un proceso similar sucedió en Francia. Las divergencias continuadas, los enfrentamientos entre individualistas, comunistas libertarios y sindicalistas, a pesar de los intentos para reunirlos en plataformas, ofreció al anarquismo internacional la impresión generalizada de un debilitamiento y, finalmente, de una marginación en el seno de la sociedad francesa, precisamente allí donde el anarquismo había gozado de un peso e influencia social muy considerable. Ello motivaba, por tanto, un sentimiento de prudencia entre los medios libertarios españoles, por lo que, a pesar de las mutuas suspicacias, nunca se acabaron de cortar los puentes de comunicación entre las diversas tendencias[45].

Esta extraordinaria efervescencia anarcosindicalista se vio frenada a partir de 1919 por una contraofensiva patronal bajo la fórmula de represión gubernamental, guerra sucia y enfrentamientos armados callejeros mediante el uso de pistoleros a sueldo, la creación y potenciación de sindicatos amarillos y un *lock-out* de negativas consecuencias para el conjunto de los asalariados que minó lentamente la fuerza confederal[46]. A la vez, el impacto de la Revolución Rusa de 1917 y la consolidación del comunismo a raíz de la victoria del Ejército Rojo en la guerra civil de 1918-1920 propició la aparición de posturas más probolcheviques y, por tanto, menos anarquistas entre los militantes de una CNT que se llegó a adherir provisionalmente a la Tercera Internacional. Todo este proceso de erosión anarcosindicalista culminó con el golpe de Estado del general Primo de Rivera, en septiembre de 1923, y la instauración de una dictadura hasta 1930, un período en el cual, con una implacable presión legislativa y policial, se forzó a la CNT a pasar a la clandestinidad. La mayoría de la prensa anarcosindicalista, como su emblemático periódico *Solidaridad Obrera*, fue clausurada y un importante sector de su militancia acabó emigrando, especialmente hacia Francia y Argentina[47].

En este contexto de represión generalizada contra el movimiento obrero, en cambio, el poder político se mostró más tolerante con el anarquismo más filosófico y el activismo más cultural. Por ejemplo, se permitió la publicación de *La*

Revista Blanca, reeditada por la familia Montseny a partir de julio de 1923, o la publicación de *Generación Consciente*, de Alcoi, que posteriormente, dadas las presiones de los sectores católicos influyentes, hubo de cambiar su cabecera por la más aséptica de *Estudios*[48], trasladando su sede social a Valencia. En 1927 la revista *Ética* tuvo que pasar por un proceso similar[49].

Precisamente en esta década, con la CNT y el anarcosindicalismo en la sombra, el anarquismo más filosófico, más ideológico, y la corriente más individualista vuelve a hacerse visible. El activismo cultural, el asociacionismo libertario, y una nueva y joven generación vuelve a ocupar un espacio en el seno del complejo mundo anarquista y, en cierta manera, en otros ámbitos de la sociedad. En esta década se perfilará una corriente asociativa con características específicas y diferentes de las que habían sido tradicionales en el movimiento, con nuevas preocupaciones y gustos literarios y artísticos diferentes a los de las décadas precedentes.

Proliferarán diversos grupos que practicarán el excursionismo, el naturismo, el nudismo o el esperantismo alrededor de asociaciones informales vinculadas, de una manera o de otra, al anarquismo. Precisamente, las limitaciones a las asociaciones obreras impuestas por la legislación especial de la dictadura —con las que se pretende controlar, entre otras cosas, los datos de los asociados o el libro de cuentas y se pretende evitar la posibilidad que se celebren reuniones políticas— potenciarán indirectamente estas formas de sociabilidad informal, en la cual confluirá el movimiento anarquista con esta heterogeneidad de prácticas y tendencias. Uno de los grupos más destacados, y que será el impulsor de la revista individualista *Ética*, de Barcelona, será el Ateneo Naturista Ecléctico, con diferentes secciones, la más destacada de la cual será el grupo excursionista Sol y Vida. Paralelamente, los impulsores de este grupo —entre ellos cabe destacar a J. Elizalde— participarán en la fundación de la Federación Anarquista Ibérica, en la Playa del Saler, Valencia, en julio de 1927[50].

La propia FAI se convertirá en un heterogéneo conjunto de grupos de afinidad, con diferentes sensibilidades, que tratarán de asegurar el control y la orientación anarquista de la CNT. Entre las diversas tendencias anarquistas destacará la de los individualistas, a partir de la influencia de grupos como el citado Sol y Vida, representados por Elizalde, u otros que reivindicarán como legítima la estrategia ilegalista, es decir, la transgresión consciente de las leyes como fórmula de subversión social —Durruti y García Oliver, con sus asaltos a bancos para financiar la actividad revolucionaria, serían un buen ejemplo—, o el insurreccionalismo, es decir, el uso —y exaltación— de la violencia revolucionaria como estrategia política calificada posteriormente de *gimnasia revolucionaria*. Todas estas fórmulas de lucha recordarían la idea de revuelta estirneriana o la violencia nihilista de finales del siglo XIX[51].

Otra iniciativa de Sol y Vida consistirá en la creación de una Federación de Grupos Naturistas para diferenciarse claramente de las numerosas asociaciones similares surgidas desde ambientes extralibertarios, como eran los que podían encontrarse alrededor de revistas como *Regeneració*, *Naturismo* o *Pentalfa*, y que tendrá un gran peso e influencia entre el movimiento asociacionista naturista en el Estado español[52]. Así, este interés creciente por la práctica del naturismo y, paralelamente, por una educación sexual abierta y desprovista de prejuicios propiciará el éxito de iniciativas editoriales como podrá ser la revista *Generación Consciente*. También, aunque como intento fracasó, se atribuye a Elizalde la creación de una federación de individualistas que, una década después, se tratará de retomar desde las publicaciones *Iniciales* y *Al Margen*.

J. Elizalde, que como E. Armand utilizará únicamente la inicial de su nombre para firmar sus artículos como declaración abierta de sennacismo[53], resulta un personaje tan importante para el individualismo español como enigmático desde el punto de vista de su identidad personal. Pocos datos trascienden de su vida privada y de su origen social acomodado, una conocida familia de industriales de origen vasco del mismo apellido[54]. El individualista barcelonés será promotor de diversas iniciativas en el campo cultural, como el Ateneo Naturista Ecléctico; será el director e iniciador de la revista individualista *Ética,* en 1927, de *Floreal*[55], revista anarquista destinada al público infantil que se repartirá entre las escuelas racionalistas, o de la revista idista *Ad-avane*. Había sido también promotor e impulsor de un instituto filológico en el cual se impartían idiomas, especialmente el francés y la versión ido del esperanto[56], este último por correspondencia. El instituto era una actividad más de este ateneo, el cual, aparte de disponer de sus servicios de biblioteca y enseñanza, disponía de una sección gimnástica y de la ya citada sección excursionista Sol y Vida.

Elizalde, conocido entre los medios libertarios por su capacidad intelectual y organizativa, no destaca, en cambio, como teórico. Sus colaboraciones firmadas en la revista que dirigía u otras publicaciones en las que participaba —durante un tiempo colaboró ocasionalmente con *La Revista Blanca*, al igual que Federica Montseny lo hizo con *Ética*— eran más bien escasas y solían ser comentarios literarios y apuntes sobre cuestiones estéticas. En cambio, este editor barcelonés, como ya sucedía con Costa Iscar, destacó como introductor de los individualistas franceses. Había traducido a Armand y —como ya se dijo— era el traductor más o menos oficial de Han Ryner.

Esta promesa del anarquismo, que como ya hemos comentado anteriormente se encuentra entre el núcleo fundador de la FAI y llega a ser durante unos meses su secretario, caerá en desgracia en 1928 tras su detención por su actividad militante. Aunque trata de mantener durante un tiempo contacto con la

prensa anarquista —todavía colaborará con *Iniciales* hasta 1930—, será acusado de colaborador de la policía —parece ser que de manera injusta— y condenado a una especie de muerte civil. Las acusaciones podrían venir motivadas por polémicas con sectores del movimiento libertario, tanto por su postura crítica, como por enfrentamientos con los Montseny respecto al dinero para los presos sociales y por su pertenencia a la masonería[57].

La familia Montseny, especialmente a partir de su imperio editorial, formado por *La Revista Blanca*, La Novela Ideal, La Novela Libre y posteriormente *El Luchador*, ejercerá un papel de gran trascendencia en la formulación y difusión de la corriente individualista del anarquismo. En una línea similar a la de Mella, los Montseny siempre habían tratado de superar las polémicas y divergencias entre las diferentes familias anarquistas, y, de hecho, el eslogan *anarquismo sin adjetivos*, formulado por Tarrida del Mármol a finales del XIX, había sido compartido y reivindicado desde la época madrileña de *La Revista Blanca* (1898-1905). Sin embargo, uno de los rasgos, parece que inherentes a todos los miembros de la familia, aparte de su fobia a toda organización, consiste en la capacidad de polemizar, de singularizarse y de marcar distancias respecto al resto del movimiento libertario. Así, los conflictos con el sindicalismo, del cual desconfían, combinados con las críticas éticas al individualismo estirneriano, al que considerarán excesivamente egoísta, se irán sucediendo en la misma medida en que se reivindicará la pretendida pureza de su anarquismo[58].

De todas formas, el interés de la familia Montseny radica, como veremos más adelante, en su *Revista Blanca*, la cual se convertirá en una plataforma que servirá de debate, discusión y difusión de un cierto individualismo filosófico. Contará con la presencia de autores como Han Ryner, del propio Elizalde, polémicas sobre individualismo entre Federico Urales y Jean Grave o sobre la obra de Vargas Vila. Por otra parte, a pesar del tono errático de su discurso, las reflexiones personales sobre la filosofía individualista de Federico Urales o de su hija Federica no deben ser minusvaloradas en el momento de analizar la globalidad del individualismo ibérico. Además, entre las propias críticas al individualismo más próximo y visible, como pueden ser las referencias poco amables de Federica Montseny al naturismo nudista, puesto en práctica por los grupos del entorno del Ateneo Naturista Ecléctico, es necesario valorar la existencia de una estética exaltadora de los valores vitalistas estirnerianos o reivindicaciones de libertad sexual entre buena parte de las obras publicadas en la colección La Novela Ideal, tal como comentábamos algunos párrafos atrás. Todo ello añadido al hecho de que estas publicaciones teóricas tuvieron una importante influencia entre el movimiento libertario y que incluso la colección La Novela Ideal conociera un importante éxito de público, hace que sea imprescindible

tener en consideración la trascendencia de esta familia y de la obra editorial de la calle Escornalbou[59].

El fracaso de la dictadura (1930) y el inútil intento por restaurar el sistema político anterior (1930-1931) conducen a la proclamación de la Segunda República (1931). Este período, hasta el inicio de la Guerra Civil (1936-1939), estará marcado por circunstancias excepcionales en las cuales para el movimiento y también para la ideología libertaria todo parece posible. Si bien los años veinte fueron un período en el que la clandestinidad del anarcosindicalismo fue compensada por una intensa obra cultural y nuevas formas de asociacionismo, con mayor protagonismo de las tendencias anarquistas más extrasindicales; a partir de este momento, la CNT sale de la sombra y vuelve a ocupar la calle. Sin embargo, ya nada será como antes. Por una parte, la organización confederal deberá enfrentarse a los conflictos internos larvados durante la clandestinidad. Por la otra, deberá compartir espacio con un anarquismo de una fisonomía más poliédrica. Quizá la parte más visible es la propia existencia de la FAI, un conglomerado de grupos diversos, de orientaciones heterogéneas, de discursos contradictorios y a menudo difíciles de precisar, que tratará de dirigir la fuerza del sindicalismo de masas. Estos intentos, a su vez, propiciarán una lucha por el control de la orientación ideológica de la central anarcosindicalista, en la que de una manera formal se acabará imponiendo la tendencia más radical de los revolucionarios profesionales, conocidos como anarcobolcheviques[60]. En este contexto, los diversos grupos de inspiración individualista actuarán a la luz pública, más abiertamente, sin las limitaciones legales de la dictadura, aunque implícitamente al margen de estas polémicas y discusiones.

La historia de la Segunda República viene marcada por un conjunto de tensiones y conflictos sociales. Por una parte, la clase obrera y campesina, que mantiene unas condiciones laborales y económicas precarias y difíciles, deposita provisionalmente sus expectativas de cambio en el nuevo régimen político. Por la otra, los sectores dominantes tratan de boicotear la incipiente democracia. Pero los republicanos tienen como objetivo principal la modernización del país, en ningún caso plantean algún tipo de revolución social. En este contexto, entre buena parte de la clase obrera aparece un profundo desencanto por la incapacidad de la República, desde su punto de vista, para satisfacer sus anhelos. Esta situación propicia entre algunos sectores del movimiento libertario la adopción de una estrategia insurreccionalista conocida como *gimnasia revolucionaria*. Desde finales de 1931, habrá constantes iniciativas para alzarse violentamente contra el orden establecido y proclamar simbólicamente el comunismo libertario. En Arnedo, en Casas Viejas, en el Alto Llobregat o en la misma ciudad de Barcelona, estos intentos suelen ser abortados de manera violenta por la represión gubernamental. En cierta medida, podríamos afirmar que el substrato individualista actúa sutilmente, dado que

estos episodios parecen responder a una estrategia de rebelión estirneriana, diferente de la idea de revolución clásica[61]. Es más, a menudo, al frente de estos intentos insurreccionales hallamos a algunos militantes formados, a lo largo de la década anterior, en la cultura de la nueva sociabilidad entrelazados en redes horizontales, algunos de los cuales muy conectados con Francia, como los diversos grupos de afinidad a los cuales pertenecían Durruti, los hermanos Ascaso o García Oliver, que a menudo habían utilizado como punto de encuentro la Librería Internacional de París, propiedad del anarquista francés Sébastien Faure.

El hecho es que, para el conjunto del movimiento anarquista, si bien la década de los veinte habían sido años de reflexión y formación, la de los treinta lo serán de acción. Nunca habían podido percibir tan próxima la posibilidad de la revolución. Si bien la dictadura había sido un tiempo de gran efervescencia cultural, la República lo será de una gran intensidad revolucionaria. Sin embargo, en su enfrentamiento continuado contra el Estado, los fracasos reiterados, especialmente entre 1932-1933, acabarán por acentuar las contradicciones internas del sindicato y minar la capacidad de movilización del sindicalismo. Ello, a su vez, irá alimentando las posturas más extremistas y radicales, hasta que el acecho político y policial, especialmente durante el bienio de 1934-1935, acabará con una nueva confluencia entre las diversas familias libertarias en el Congreso Confederal de Zaragoza, en la primavera de 1936[62].

Sin embargo, en este contexto de esperanzas decepcionadas, de frustración política, se hace cada vez más evidente la exclusión social y política de una clase obrera que se ha sentido utilizada por unos republicanos a los cuales se les acusa de favorecer exclusivamente a la pequeña burguesía y que se muestran incapaces de acabar con los privilegios de nacimiento o de bolsillo. La Segunda República no tarda demasiado en evidenciar sus limitaciones. Recibe presiones desde arriba, por parte de poderosos sectores sociales obsesionados por mantener el orden, y desde abajo, por parte de una clase obrera que reivindica un reparto más equitativo de la riqueza y una mejora de sus condiciones de vida y de trabajo. Éste es un terreno abonado para el ejercicio de la conspiración entre los primeros y el uso de todos los elementos posibles para subvertir un orden concebido como injusto por los segundos. Precisamente el miedo a ser acusados de incapacidad para mantener el orden lleva a los republicanos, la mayor parte de ellos procedentes de unas clases medias extremadamente frágiles en el contexto español, al uso generalizado de la represión como fórmula principal de contención de los conflictos sociales.

A su vez, y en una coyuntura histórica mundial en la que las libertades formales parecen en recesión, esta situación propicia la deslegitimación de las instituciones de los Estados liberales. La democracia, que en estos momentos se muestra impotente para combatir la crisis económica y social, resulta cada vez

menos atractiva como modelo y recibe ataques desde todo el espectro político. Para muchos anarquistas, esta situación representa una excelente oportunidad para acabar con un régimen considerado como ajeno y así poder instaurar, mediante la revolución, el comunismo libertario.

Es así como aparece, y en muchos casos se generaliza, el *ilegalismo* como expresión social e individual de rebeldía contra este orden. En su tesis doctoral, Chris Ealham ha analizado la adopción de esta estrategia entre diversos grupos de obreros de una filiación más o menos anarquista, extremadamente jóvenes, en la Barcelona de los años treinta[63]. Ealham asocia el substrato individualista de la política generada en la década de los veinte a esta adopción del ilegalismo por parte de numerosos anarquistas. Es más, la mitificación de personajes como Durruti, Ascaso o García Oliver, u otros como Ortiz[64], potencia la idea de la rebelión estirneriana, la legitimidad de la violencia revolucionaria entre grupos de jóvenes que son y se sienten excluidos y sospechosos, y que resultan a menudo víctimas de una guerra sucia con las fuerzas del orden. Son los anarquistas expropiadores que suelen cometer delitos contra algunos de los elementos simbólicos del sistema: bancos, recaudadores de impuestos, propietarios de fincas urbanas o iglesias y que, a menudo, sirven para financiar su obra cultural: ateneos, prensa, actividades culturales o recreativas, o política: la CNT y la FAI; o bien pueden ofrecer apoyo económico a los presos y parados. De hecho, parte de estos grupos, acostumbrados al uso de las armas, serán quienes protagonizarán las fracasadas insurrecciones de 1932-1934, y quienes contribuirán a hacer fracasar el levantamiento militar fascista de 1936, los primeros en salir al frente en las columnas o quienes harán la guerra en la retaguardia por su cuenta.

Sin duda, en las ideas estirnerianas y armandianas existe un discurso que justifica el ilegalismo. Ya comentamos anteriormente las conexiones de los anarquistas emigrados de los años veinte con Durruti con la Librería Internacional de París. Esta conexión entre acción e idea se desarrollará con gran intensidad, especialmente en Barcelona, en los convulsos tiempos de la República. Algunos de los miembros de diversos grupos que practicaban estas estrategias como *Los Solidarios*, *Los Errantes*, *Nosotros*,... serán Antonio García Birlán (*Dyonysios*) o los hermanos Ballano, quienes serán a su vez colaboradores habituales de *Ética* e *Iniciales* y que contribuirán a su financiación[65]. Otros como Felipe Alaiz o Liberto Callejas, quienes controlarán el gran periódico confederal *Solidaridad Obrera*, a partir de 1931, para darle una orientación más faísta, justificarán la violencia ilegalista y alabarán a los expropiadores. Otras publicaciones como *La Revista Blanca* o *Tierra y Libertad* darán apoyo a esta estrategia social[66].

Esta vía insurreccional, este intento de hacer la revolución día a día, no se limita exclusivamente al ejercicio de la violencia. La radicalización y la subver-

sión del orden se ejercerá también a nivel de la vida cotidiana: los enemigos de clase parecen estar bien definidos, y los enemigos morales, también. Si se practica y se justifica la expropiación para conseguir un mundo económicamente más justo, se practicará el nudismo para conseguir un mundo moralmente más equilibrado y socialmente menos hipócrita. La década de los treinta será también un momento en el cual se defenderá de manera abierta y desafiante la exhibición del desnudo en los espacios públicos; en la playa y el campo, como expresión individual de liberación moral, aunque también como provocación directa y hostil contra las concepciones religiosas y sus defensores. También se reivindicará una moral sexual alternativa a la tradicional. Una nueva moral que pretende liberar la sexualidad del prejuicio a la vez que de la procreación. Los anarquistas individualistas tendrán un papel protagonista en la publicidad y distribución de los medios anticonceptivos, especialmente los vinculados al grupo de *Iniciales*. Y en este sentido, tratarán de elevar la liberación sexual a la categoría de símbolo de rebelión individual, de revolución cotidiana, de ir combatiendo contra un universo hostil dominante del cual se sienten excluidos. El escritor Mariano Gallardo será el teórico más destacado respecto al intento de crear una nueva moral sexual, muy inspirado, como veremos, en el individualismo francés y las ideas de E. Armand[67].

En todo este conjunto de tendencias intervendrán activamente otras publicaciones, aparecidas principalmente en el área de Valencia, como la prestigiosa *Estudios*, o desde una orientación más estrictamente naturista *Orto*, las cuales vivirán, como buena parte de la prensa anarquista más cultural, una época dorada. Paralelamente *Iniciales*, que se publicará con una cierta regularidad hasta 1937 será la revista expresamente individualista que incluso tratará, de manera infructuosa, de poner en práctica el principio estirneriano de la *unión de egoístas* a partir de una federación de individualistas.

El estallido de la guerra civil supone un momento en el que las respectivas utopías de cada grupo político parecen estar más cerca que nunca. Especialmente Barcelona, donde el dominio anarquista será patente hasta los acontecimientos de mayo de 1937, será un centro de experiencias autogestionarias y colectivizadoras en las que se trata de poner en práctica aquello que solamente había sido diseñado en la teoría. En este contexto revolucionario, algunos grupos, como los redactores de la prensa individualista, dejan de escribir sobre la revolución y tratan de ponerla en práctica, de manera que muchas de ellas dejan de publicarse o aparecen eventualmente, como *Iniciales*, en abril de 1937.

Más allá de 1939, la derrota republicana y el exterminio físico y moral generados por el régimen franquista eliminó cualquier indicio de pensamiento crítico y de individualismo anarquista en todo el país.

Notas

1. Francisco Madrid Santos: *La prensa anarquista y anarcosindicalista desde la I Internacional hasta el final de la guerra civil*. Tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona, 1989, cap. 1.
2. José Álvarez Junco: *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Siglo XXI, Madrid 1976 [edición consultada de 1991], pp. 9 y ss.
3. Para analizar la red de contactos internacionales del movimiento libertario español, especialmente del catalán, la tesis doctoral de Teresa Abelló: *Les relacions internacionals de l'anarquisme català (1881-1914)*, Edicions 62, Llibres a l'Abast, Barcelona, 1987.
4. Tema tratado por Rafael Pérez de la Dehesa: *El Grupo «Germinal»: una clave del 98*, Cuadernos Taurus, Madrid, 1970; también el estudio preliminar en Federico Urales: *La evolución de la filosofía en España*, vol. 2, Laia, Barcelona, 1977, esp. pp. 34-63.
5. Ibíd., pp. 34-35.
6. José Carlos Mainer: «La cultura europea», en AA. VV.: *Siglo XX. Historia Universal*, vol. 2, *La Europa de la Paz Armada: Luchas sociales, religión y cultura (1905-1914)*, Historia 16, Madrid, 1997, pp. 112-132., esp. 121-122.
7. Sobre la cuestión del individualismo francés, especialmente en este período *fin-de-siècle* debemos destacar la tesis doctoral de Gaetano Manfredonia, con una interpretación a menudo muy diferente de la de Maitron, en la cual describe precisamente este proceso de juventud literaria rebelde que se alía con el individualismo próximo al terrorismo durante la época de Ravachol. Gaetano Manfredonia: *L'individualisme anarchiste en France (1880-1914)*, tesis doctoral inédita, Institut d'Études Politiques de Paris, París, 1990. Aprovecho para agradecer sinceramente a Dominique Petit su ayuda desinteresada para conseguirme una copia del citado documento.
8. Gabriel (1995), citado en Jordi Cassassas: *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya (1808-1975)*, Pòrtic, Barcelona, 1999, p. 175.
9. Cassassas (1999), p. 162.
10. Ibíd., p. 175.
11. Pérez de la Dehesa (1977), pp. 38-40.
12. Manfredonia (1990), p. 189.
13. La editorial Etcétera y Octaedro tenían en proyecto reeditar el libro de Max Stirner *El Único y su propiedad*. Con este motivo, el editor revisó las dos traducciones citadas, la de 1901 de Dorado Montero y la encargada por Sempere, de 1904, llegando a la conclusión de que la segunda era un plagio de la primera.
14. Pérez de la Dehesa (1977), p. 40.
15. Ibíd.
16. Ibíd., pp. 40-43.
17. Así lo considera Maitron (1975, vol. 2, pp. 183-184), situando su núcleo más activo en Rusia y destacando, en cambio, la escasa fuerza del citado movimiento en Francia. Pérez de la Dehesa (1977, p. 48), por su parte, comenta una influencia considerable en Holanda e Inglaterra, países en los cuales se organizan algunas colonias agrícolas en la línea del pensamiento social del novelista ruso.
18. Maitron (1975), vol 2, p. 184.
19. Pérez de la Dehesa (1977), pp. 52-54.
20. Dolors Marín: *De la llibertat per conèixer al coneixement de la llibertat. L'adquisició de cultura en la tradició llibertària catalana durant la dictadura de Primo de Rivera y la Segona República Espanyola*, tesis doctoral inédita, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1995. Su autora dedica un capítulo a analizar las bibliotecas personales de diversos libertarios como elemento definitorio de la cultura en el mundo anarquista (pp. 133-158).

21. Concretamente, Dolors Marín hace el inventario de las bibliotecas particulares de Juan Manuel Molina, Lola Iturbe y José Fontanillas (Marín, 1995, Anexos E 1 y F 1).
22. Por lo que respecta al fondo bibliográfico de *Estudios*, ver Javier Navarro: *El paraíso de la razón. La revista Estudios (1928-1937) y el mundo cultural anarquista*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1997. El catálogo de publicaciones es completo (pp. 241-254) y el servicio de librería, más las obras publicadas directamente por las revistas *Ética* e *Iniciales*, los ha reproducido el autor de esta investigación en Xavier Díez: *Utopia sexual a la premsa anarquista de Catalunya*, Pagès editors, Lérida, 2001, pp. 177-182.
23. Marisa Siguán Boehmer: *Literatura popular libertaria. Trece años de «La Novela Ideal» (1925-1938)*, Barcelona, Península, 1981.
24. Lugar habitual de socialización obrera, especialmente entre el mundo libertario, tal como podemos comprobar en Dolors Marín: «La llarga tradició de la revolta. Records i testimonis del procés de construcció de la cultura llibertària a la Catalunya dels anys vint», *Revista d'etnografia de Catalunya*, n.º 11, 1997. Sobre esta cuestión es necesario tener presente las numerosas investigaciones de Pere Solà: *Els ateneus obrers i la cultura popular a Catalunya (1900-1939). L'Ateneu Enciclopèdic Cultural*, La Magrana, Barcelona, 1978; «Els ateneus populars», *L'Avenç*, n.º 9, 1978. Últimamente, y para el caso particular de l'Ateneu Enciclopèdic Popular, espacio de socialización interclasista de Barcelona, Ferran Aisa publicó un exhaustivo trabajo: Ferran Aisa: *Una història de Barcelona. L'Ateneu Enciclopèdic Popular 1902-1999*, Virus editorial, Barcelona, 2000. Para otros casos concretos, como el de la sociabilidad existente en un ateneo con presencia importante de elementos individualistas, nos encontramos con el trabajo de Manel Aisa: «Faros. Pinceladas para un ateneo libertario», *Orto*, n.º 119, 2001.
25. Aisa (2000), esp. pp. 263-275.
26. Ibíd., p. 275.
27. José Antonio Ferrer Benimelli y Manuel de Paz Sánchez: *Masonería y pacifismo en la España Contemporánera*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1992; Gerard Horta: *Cos i revolució. El espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*, Edicions de 1984, Barcelona, 2004.
28. Maitron (1975), vol. 1., pp 368-381.
29. Max Nettlau: *La anarquía a través de los tiempos*, Júcar, Madrid, 1978, pp. 224-226. Añade además críticas contra el neomalthusianismo introducido por Paul Robin y considera «desviaciones» esta obsesión por el esperanto y el control de la fecundidad (p. 225). Nettlau escribe específicamente sobre el individualismo, reiterando sus objeciones: «La anarquía y el individualismo», *La Revista Blanca*, 160, enero de 1930, pp. 369-374.
30. Maurizio Antoniolli y Pier Carlo Masini: *Il Sol dell'avvenire. L'anarchismo in Italia dalle origini alla Prima Guerra Mondiale*, BFS Edicione, Pisa, 1999, pp. 55-84; y Gino Cerrito: *Dall'insurrezionalismo alla settimana rossa. Per una Storia dell'anarchismo in Italia (1881-1914)*, Crescita politica editrice, Florencia, 1977, esp. pp. 97-116.
31. El inventario del archivo Armand comprende 6 cartas de Costa Iscar enviadas desde Barcelona y Buenos Aires, entre 1915 y 1937 (14 AS 211[3]), y otras firmadas por Paulette Josset (Sabadell), Werner Stern (*Cosmos Academia de idiomas*, Málaga), Paul Dhermy (Barcelona, 16 abril y 18 agosto 1938), *Ediciones de Iniciales* (Barcelona, 11 octubre - 25 noviembre 1935 y 16 julio de 1937), *Libre Studio* (revista de Valencia, 12 julio de 1937), Manuel Rodríguez (maestro del Ateneo Racionalista de Mislata, Valencia, 8 noviembre 1936), Sebastián Sánchez (lugar indeterminado, 16 noviembre 1935), Pedro Gutiérrez (revista *Gimnos*, Valencia, 7 de mayo de 1935), Eloy Muñiz (Cangas de Onís, Asturias, 2 enero 1934), Elías García (Sevilla, diciembre 1931), Pedro García (*Ateneo Libertario de Divulgación Social*, Grao, Valencia, 14 juliol 1931), Manuel Medina González (Elda, Alicante, 15 septiembre 1930), Fontaura (*Al Margen*, Barcelona, 9 septiembre y 12 de noviembre de 1937), Augusto Nouvellon (Alicante,

29 diciembre 1937 y 30 de mayo de 1938) y Daniel Seijas Moure (Pradeira, Lugo, 15 mayo, 15 de junio de 1951 y otra en fecha indeterminada). Esta información ha sido facilitada generosamente por Hélène Strub, de l'IFHS, lo cual agradezco de forma sincera.
32. Información facilitada por Josep Maria Rosselló. De todas formas, el autor de esta investigación ha comprobado la existencia de algunos artículos que, durante la guerra civil, el individualista francés envió a *Al Margen* y *Nosotros*, hasta su muerte a principios de 1938.
33. Manuel Buenacasa: *El movimiento obrero español 1886-1926. Historia y crítica. Figuras ejemplares que conocí*, editado por la familia y amigos del autor, París, 1966, p. 242.
34. Diez (2001), pp. 177-182.
35. Navarro (1997), pp. 241-254.
36. Francesc Bonamusa (ed.): *La huelga general. Ayer*, 1, Marcial Pons, Madrid, 1991.
37. Carmen Senabre Llavata: «La estética anarquista a través de *La Revista Blanca*», *Anthropos*, Suplemento, 5, pp. 32-33. También su hija hace un relato de estos años en su autobiografía en Federica Montseny: *Mis primeros cuarenta años*, Plaza y Janés, Barcelona, 1987, esp. pp. 11-37.
38. George Richard Esewein: *Anarchist Ideology and the Working-Class Movement in Spain 1868-1898*, University of California Press, Berckeley y Los Ángeles, 1989, p. 140.
39. Esewein (1989), pp. 140-154; y Álvarez Junco (1976), pp. 16-36.
40. Esewein (1989), p. 141.
41. Eduard Masjuan: *La ecología humana en el anarquismo ibérico*, Icaria, Barcelona, 2000, pp. 214-220. Asimismo, Masjuan explica que fue Ferrer i Guàrdia quien introdujo a Robin en los círculos catalanes (pp. 212-214).
42. Navarro (1997), p. 91; Marín (1995), p. 215. Datos biográficos en www.perso.club-internet.fr/ytak.
43. Pere Gabriel: «El anarquismo en España», en Woodcok (1979), pp. 355-375.
44. Ibíd, pp. 365-366.
45. Corti (1987), pp. 129 y ss.; Maitron (1975), pp. 80 y ss. También lo comenta Antonio Elorza: «La CNT bajo la dictadura 1923-1930», *Revista del Trabajo*, 44-45, 1973-1974, esp. pp. 448-449.
46. Gabriel (1979), pp. 371-372. Otro estudio reciente, desde una perspectiva más periodística, en Miguel Ángel Serrano: *La ciudad de las bombas. Barcelona y los años trágicos del movimiento obrero*, Temas de Hoy, Madrid, 1997. Desde una óptica más política: Manel Aisa: *L'efervescència social dels anys 20. Barcelona 1917-1923*, Ateneu Enciclopèdic Popular, Barcelona, 1999.
47. Gabriel (1979), p. 376.
48. Navarro (1997), pp. 42-43.
49. Diez (2001) y Elorza (1974), esp. pp. 316-317 y 394-401.
50. Juan Gómez Casas: *Historia de la FAI*, Zero, Madrid, 1977.
51. Aparte del descriptivo y en cierta manera reivindicativo libro citado en la nota anterior, cf. Gabriel (1979), pp. 377-388; Joll (1968), pp. 230-238; y los interesantes comentarios en el clásico de Gerald Brenan: *El laberinto español*, Ed. Ruedo Ibérico, París, 1962, p. 144. Sobre la cuestión de la gimnasia revolucionaria, cf. Julián Casanova: *De la calle al frente. El anarcosindicalismo en España (1931-1939)*, Crítica, Barcelona, 1997, esp. pp. 102-131; Antonio Fontecha Pedraza: «La gimnasia revolucionaria para el pueblo», *Historia Contemporánea*, 11, 1994; o Frank Mintz: «El concepto de revolución en el anarcosindicalismo español de los años 30», *Archipiélago*, 4, 1990.
52. Josep Maria Rosselló: *La vuelta a la naturaleza, El pensamiento naturista hispano (1890-2000): naturismo libertario, trofología, vegetarismo naturista, vegetarismo social y librecultura*, Virus editorial, Barcelona, 2003, esp. pp. 137-208.

53. El sennacismo es una palabra que proviene del esperanto, que podría traducirse como anacionalismo, que pretende contraponerse a internacionalismo. Según Dolors Marín (1997), el anacionalismo propone la desaparición de todas las naciones como unidades soberanas, la utilización racional de materias primas y energías y el uso del esperanto como única lengua de cultura. Dolors Marín: «La llarga tradició de la revolta: records i testimonis del procés de construcció de la cultura llibertària en el primer terç del segle XX», *Revista d'etnografia de Catalunya*, n.º 10, 1996, pp. 126-127.
54. Así lo considera Federica Montseny, quien lo trató personalmente durante unos años. Montseny (1982), p. 56.
55. *Floreal*, revista anarquista. Publicada desde el Ateneu del Clot (Sol y Vida), en calidad de revista educativa portavoz de la escuela racionalista Natura, y dirigida a un público infantil y juvenil. Sus promotores serán los mismos que los de la revista *Ética*. A pesar de ello, nunca se definirá como revista anarquista. Fundada y más o menos inspirada por Puig Elies, puede considerarse como el primer intento de los anarquistas de educar a los niños en su tiempo de ocio. Con aportaciones de Opisso, Sagristà, Ramón Acín, Antonia Maymón, Ángel Samblancat, Mateo Santos o Antonio García Birlán, *Floreal* se presenta como un complemento educativo a los discontinuos intentos de crear un sólido proyecto de formación cultural alternativa, y también como nexo de diferentes centros racionalistas libertarios. Frente a los valores presentes en las revistas catalanas relacionadas con la ética religiosa y nacionalista como *Patufet*, la revista infantil libertaria opondrá unos valores morales próximos a la solidaridad de clase, el internacionalismo y un respeto panteísta a la naturaleza, basado en el culto a las ciencias como la geografía, la astronomía o la física. Cf. Marín (1995), pp. 303-304.
56. El ido era una versión simplificada del esperanto que un grupo de seguidores de esta lengua internacional trató de difundir. Precisamente, uno de sus principales difusores en España será Elizalde, quien desde su instituto filológico adscrito al Ateneo Naturista Ecléctico impartía clases presenciales y organizaba cursos por correspondencia. Estas actividades comportaron algunas críticas por parte de otros esperantistas más ortodoxos, y entonces Elizalde responde en un artículo de *La Revista Blanca*, en el cual nos ofrece una explicación de las diferencias entre la variante tradicional y la simplificada. Ver J. Elizalde: «Rivalidades lingüísticas, ¡No!, Progreso y evolución, ¡Eso sí!», *La Revista Blanca*, 80, septiembre 1926, sup. III-VII.
57. Gómez Casas (1977), p. 132; Marín (1995), pp. 240-241.
58. Jorge Rodríguez Burrel: «Federico Urales: filosofía individualista, anarquismo antiasociativo», *Anthropos*, n.º 78, pp. 47-50.
59. Corti (1987), pp. 114-129.
60. Gabriel (1979), pp. 378-385. Más recientemente: Eulàlia Vega: *Entre revolució i reforma. La CNT a Catalunya (1930-1936)*, Pagès editors, Lérida, 2004 .
61. Mintz (1990); Anna Monjo: «Afiliados y militantes: la calle como complemento del sindicato cenetista en Barcelona de 1930 a 1939», *Historia y Fuente Oral*, n.º 7, 1992. Aquí también podrían encuadrarse las investigaciones llevadas a cabo por Christopher Ealham: «De la cima al abismo. Las contradicciones entre el individualismo y el colectivismo en el anarquismo español», en Paul Preston (ed.): *La República asediada. Hostilidad internacional y conflictos internos durante la guerra civil*, Península, Barcelona, 2000, pp 147-176.
62. Julián Casanova (1997).
63. Christopher Ealham: *Policing the Recession: Law and Orden in Republican Barcelona 1930-1936*. Tesis doctoral, University of Wales, Cardiff, 1995, especialmente caps. 6 y 7. Quiero expresar mi agradecimiento al Dr. Ealham por la gentileza de hacerme llegar algunos capítulos de su trabajo.

64. José Manuel Márquez Rodríguez y Juan José Gallardo Romero: *Ortiz. General sin dios ni amo*, Hacer, Barcelona, 1999.
65. Ealham (1995), pp. 342-343.
66. Recientemente se han reeditado los trabajos publicados en el periódico catalanista *La Publicitat* por el periodista de investigación Josep Maria Planes (1907-1936). Algunos de sus artículos sobre las conexiones entre anarquismo y delincuencia común han sido recopilados en forma de libro y permiten tener una interesante contravisión desde un espacio opuesto al anarquismo; cf. Josep Maria Planes: *Els gànsters a Barcelona*, Proa, Barcelona, 2002, con prólogo de Jordi Finestres.
67. Mariano Gallardo: *El sexo, el amor y la prostitución*, Ed. Universo, Toulouse, s/f.

Vías de debate y difusión: prensa y literatura individualista

A lo largo del capítulo anterior ya comentamos la gran trascendencia de la cultura escrita en el universo anarquista[1]. Desde los inicios del movimiento, las publicaciones periódicas han sido imprescindibles vehículos de difusión de ideas y un instrumento que podía servir de base para el debate teórico entre militantes y simpatizantes. En este sentido, los diversos grupos próximos al individualismo han utilizado los mismos instrumentos y sufrido los mismos obstáculos y limitaciones. Los órganos de prensa, las revistas más o menos sociológicas, políticas y culturales, surgidas desde el último cuarto del siglo XIX, y hasta el fin de la guerra civil, comparten características similares a las de los diversos grupos anarquistas, a pesar de que probablemente las más estudiadas han sido las de filiación anarcosindicalista[2].

Grupos más o menos reducidos, con más o menos medios materiales, podían unirse para publicar una revista. Las ideas comunes, la militancia compartida, y la afinidad personal suponían tres elementos imprescindibles en el universo periodístico libertarios. Desde una óptica antropológica, Dolors Marín ha examinado estos grupos de afinidad como agrupaciones informales de personas, entre el grupo político, la familia nuclear y el grupo vecinal, caracterizados por un número de componentes más bien reducido y unidos por una extraordinaria solidaridad, a menudo encerrados en ellos mismos, para desarrollar su acción política y sindical, a veces violenta; y, en cambio, muy abiertos al exterior, muy motivados por la acción propagandística o autoeducadora, y con numerosos contactos horizontales y en red con otros grupos similares, a veces con una relación fluida a largas distancias. Esta especie de agrupación, basada muy especialmente en la afinidad política y personal, serviría a sus componentes como un instrumento defensivo ante la represión política y económica del sistema capitalista[3].

Por su parte, Susanna Tavera y Enric Ucelay definieron con exactitud los grupos de afinidad que particularmente compaginaban su vida política y personal con la periodística. Según estos historiadores, estos grupos formados por un número indeterminado de personas que comparten determinados lazos, «podrían desdo-

blarse en comités sindicales o fraccionarse en subunidades; grupos de acción, núcleos de ocio para practicar el naturismo, salir al campo o aprender el esperanto»[4]. Una de las acciones primordiales era la periodística que, aparte de para informar y divulgar sus ideas, servía también para reunir los debates internos del propio núcleo, explicitar sus ideas frente a la sociedad o singularizar su tendencia en el seno del movimiento libertario. Cada periódico o revista, pues, a pesar de compartir determinadas características, subrayará su especificidad y su carácter diferenciado. El caso de las publicaciones individualistas no será ninguna excepción.

Sin embargo, las dificultades materiales, la presión judicial y la insuficiencia de financiación tendrán como consecuencia un cierto amateurismo y una salida irregular. Dada la condición social de la mayor parte de los editores, la pobreza de recursos materiales será una de las lamentaciones más reiteradas. La necesidad de cubrir los gastos mínimos de edición, papel y administración supondrá a menudo un obstáculo insalvable. Sin embargo, el hecho de que en la mayoría de casos los editores estén constituidos por grupos reducidos que trabajan desinteresadamente hace, por otra parte, que los gastos sean mínimos. No obstante, en el caso de las revistas de mayor tirada como *Estudios* o *La Revista Blanca*, estos problemas será necesario relativizarlos. El número de ejemplares vendidos de la primera y el éxito de público de la colección La Novela Ideal de la segunda les permitirá tener menos problemas de supervivencia que *Ética*, *Iniciales*, *Nosotros* o *Al Margen*, a pesar de que las dos últimas, publicadas en el contexto de la guerra, presenten menos limitaciones financieras que dificultades para adquirir papel. Aun así, los recursos económicos del público a quien van destinadas las revistas serán bastante limitados, así como también lo será la negativa por principios a utilizar la publicidad comercial como fuente de financiación. En la mayoría de los casos, los editores se negarán a insertar anuncios de empresas con ánimo de lucro. Las excepciones las constituían algunos productos relacionados con el naturismo o novedades editoriales de libros y publicaciones afines a sus ideas.

Precisamente, y como acabamos de apuntar, la edición y distribución de libros supondrá una actividad económica paralela coherente con su militancia cultural. Hemos ya destacado la muy rentable colección constituida por los más de seiscientos títulos de La Novela Ideal, vendida como literatura de consumo, con tiradas de decenas de miles de ejemplares que editará entre 1923-1936 la familia Montseny. Sin embargo, lo más habitual será la publicación de libros de teoría política, de divulgación científica, de naturismo o de literatura afín al anarquismo. Así, la Biblioteca Estudios con una importante colección de volúmenes[5] supondrá la referencia bibliográfica generacional. Lo mismo puede afirmarse, a un nivel más modesto, de la colección de *Iniciales*. Por su parte, *Nosotros*, en plena guerra civil llega a reeditar *El Único y su propiedad*. Aparte de esta financiación regular, las

publicaciones individualistas o con presencia individualista, contarán con aportaciones voluntarias de simpatizantes o suscripciones, las cuales a menudo serán reflejadas en las páginas de las propias revistas. Algunas de estas aportaciones provenían de simpatizantes con un cierto nivel económico, y otras, más opacas, podían tener que ver con el producto de una actividad ilegalista. A pesar de que no siempre resulta fácil de demostrar, algunos grupos de afinidad que utilizaban el robo y la extorsión —«anarquistas expropiadores», según su propia definición—, financiaban irregularmente publicaciones anarquistas o librerías.

El sistema de distribución también podía resultar peculiar y explicaría buena parte de los problemas económicos que arrastraban crónicamente las publicaciones anarcoindividualistas. Aparte de los ejemplares que se ponían a la venta en los quioscos, mecanismo no demasiado corriente fuera de las grandes ciudades, lo más habitual era la suscripción o el sistema de corresponsales. Por lo que respecta al primero, se daba más entre las instituciones como ateneos, bibliotecas o escuelas racionalistas, que entre particulares. La fragilidad económica de la clase obrera española, con salarios extremadamente bajos y una gran precariedad laboral, especialmente en determinadas zonas rurales, difícilmente resultaba compatible con el compromiso económico a medio o largo plazo. Lo más habitual era el sistema de corresponsales. Éste consistía en una estructura de distribución en red. Un lector o simpatizante con la orientación ideológica de cada revista, residente en un determinado punto de la geografía española o más allá de sus fronteras políticas, se comprometía a vender por su cuenta un determinado número de ejemplares entre sus conocidos o personas próximas a la línea política de su publicación. Este sistema, si bien permitía incrementar las ventas sin necesidad de hacer un gran esfuerzo de distribución e incluso ahorraba problemas políticos o morales —revistas como *Iniciales* o *Estudios* mostraban a menudo en sus portadas imágenes de desnudos, que podían generar problemas por su exhibición en quioscos—[6], comportaba el riesgo de los impagados. Algunos corresponsales o paqueteros, que también solían hacer de intermediarios en la distribución de libros de los catálogos editoriales de las revistas, no liquidaban a tiempo sus deudas o simplemente podían quedarse con el dinero o las revistas. Los editores se lamentaban periódicamente de los problemas de liquidez que suponía este sistema y denunciaban, con nombre y apellido, a quien debía dinero.

De todas formas, y a diferencia del periodismo de información general adscrito a ideologías políticas más propias de las clases medias, los gastos ocasionados por su actividad editorial no representaban, objetivamente, un importe exagerado. Ya hemos ido apuntando el carácter amateurista de sus redactores. Tradicionalmente, en la prensa obrera quien escribía no lo solía hacer profesionalmente. Muchos articulistas, maquetadores o dibujantes solían ser obreros

manuales que compaginaban su oficio con una actividad intelectual económicamente desinteresada. Como señala la antropóloga Dolors Marín, el aprendizaje, la lectura, el autodidactismo, la actividad cultural e intelectual eran medios para crecer como individuo[7]. Si la lectura se convertía en el vehículo de la cultura, y la cultura, a su vez, ejercía como un instrumento liberador, la creación literaria, la reflexión teórica, la actividad editora se convertían en los pilares que permitían edificar la nueva sociedad. Para los militantes anarquistas de las décadas de los veinte y de los treinta, la economía, la sociedad y la cultura están dominadas por una determinada clase social. Crece, pues, la necesidad de crear alternativas. Y una de las maneras de rebelarse contra la dominación de clase es la de crear una cultura propia, alternativa, con contenidos, estéticas, canales específicos y, por supuesto, con su propia intelectualidad.

Aun así, los colaboradores de la prensa individualista serán de una procedencia social heterogénea. Sin embargo constituyen una intelectualidad alternativa a la de la cultura dominante, al igual que la prensa será también alternativa, tanto en lo que se refiere a su orientación como en sus contenidos. Algunos, ciertamente, procederán de la clase obrera, como Higinio Noja o el mismo Federico Urales, a pesar de que la mayoría tratan de cambiar de profesión —como en el caso del primero, que acabará ejerciendo como maestro racionalista— o anhelarán profesionalizarse como intelectuales, como hará el segundo—. Otros, como Isaac Puente o Fèlix Martí Ibáñez procederán de las clases medias y ejercerán profesiones liberales —ambos eran médicos—. En cambio, otros como Felipe Alaiz serán periodistas más o menos profesionales que colaboraban en medios no estrictamente anarquistas. Sin embargo, el hecho más habitual, especialmente en las publicaciones más modestas, será el modelo analizado desde un principio: personas que paralelamente trabajan, estudian, leen y escriben.

Por otra parte, habrá también este tipo de militantes culturales que, paralelamente a la actividad creadora, colaborarán en la redacción dedicados a tareas administrativas o de traducción.

Todas estas condiciones, añadidas a las vicisitudes políticas acaecidas a lo largo del período analizado, provocan problemas de irregularidad en la salida de los diferentes números; retrasos, suspensiones, cambios de cabecera, persecución física y judicial, e incluso, como es el caso de *Iniciales*, agresiones físicas contra la revista por parte de grupos derechistas y católicos[8], y una difícil supervivencia, especialmente entre las publicaciones más modestas. De todas formas, cada revista, cada publicación pasará por situaciones diversas y mantendrá una línea y personalidad propia. Es objetivo de este capítulo poder dibujar las principales singularidades de cada una para poder comprender la dimensión del discurso generado desde cada redacción.

LA REVISTA BLANCA

Si bien el periodismo libertario ha sido generalmente poco investigado y menos analizado, *La Revista Blanca*, publicada entre 1898 y 1905 y, posteriormente, en una segunda época, entre 1923 y 1936, ha representado la excepción. Aparte de la importancia de la revista, como publicación defensora del anarquismo más puro —según la opinión de sus propios editores—, la trascendencia política de la familia Montseny[9] y la fascinación que ésta ha despertado entre numerosos investigadores ha permitido que *LRB* sea la cabecera más estudiada y conocida.

Aparte de los apuntes biográficos y la continuada reivindicación del papel de la revista en el conjunto de las ideas anarquistas protagonizada por la misma familia editora[10], y las muchas referencias elaboradas por coetáneos ajenos o no al universo libertario, *LRB* ha sido analizada desde diferentes puntos de vista. Desde el análisis de los aspectos más estéticos (Litvak[11], Senabre[12]) o literarios (Siguán[13]) hasta los más estrictamente históricos (Corti[14]), pasando por las diferentes polémicas respecto de los ámbitos más estrictamente periodísticos (Tavera[15]) o editoriales (Scardovi[16]) o ideológicos.

Si bien la diversa tipología de las diferentes investigaciones nos lleva a conclusiones no siempre coincidentes, todas convergen en la idea de la dificultad de concretar una ideología específica y determinada. Si para los Montseny su revista expone el anarquismo puro y —en expresión afortunada de Ricardo Mella y Tarrida del Mármol— *sin adjetivos*, libre de la influencia del sindicalismo, *LRB* representa una publicación difícil de estudiar en el sentido de que hay mucho eclecticismo ideológico y grandes dosis de personalismo por parte de la misma familia editora y sus principales colaboradores. La gran cantidad y diversidad de artículos aparecidos a lo largo de veinte años de existencia (siete en la primera época y el resto en la segunda) ofrecen una sensación de pensamiento errático, contradictorio, con una aparente falta de coherencia en sus tesis. Todo parece consecuencia de las propias contradicciones ideológicas o del frecuente dogmatismo de una familia editora que, inicialmente con pocos medios y colaboradores, debe sacar adelante, con una admirable regularidad quincenal o semanal, una revista con sus suplementos y productos derivados. Es necesario destacar también la estricta y especial personalidad de los Montseny, quienes generarán una línea ideológica un tanto axiomática y un carácter sentencioso que a menudo generará antipatías y enfrentamientos personales con otros sectores del anarquismo o la intelectualidad coetánea.

De todas formas sí resulta perceptible en la publicación y en sus impulsores un individualismo, tanto implícito como explícito que, como veremos, aspira a ser original y propio, aunque contradictorio, y que criticará parcial o totalmen-

te el pensamiento individualista clásico, basado en el estirnerismo. Joan Montseny aspira a ser un gran filósofo e intelectual, con un importante substrato individualista, a la vez que pretende ser una figura clave en el pensamiento libertario con una original concepción del individualismo ácrata.

Las circunstancias biográficas de Joan Montseny (Reus, 1864 – Salon, 1942)[17], especialmente durante la última década del siglo XIX, cuando su implicación en el proceso de Montjuïc y el posterior exilio en París y Londres, permitirán al anarquista acumular un importante capital político, prestigio social y ayuda financiera que le facilitarán, en un primer momento, iniciar su actividad como periodista de la prensa republicana, primero en *El Progreso*, periódico dirigido por Alejandro Lerroux, y posteriormente fundar de manera conjunta con su compañera Teresa Mañé, y desde Madrid, *La Revista Blanca*.

Esta primera época de *La Revista Blanca* (julio de 1898 – febrero de 1905), considerada por Woodcock como la mejor revista ácrata española del siglo XIX[18], se caracterizará por la intención del propio Montseny, quien adoptará por esta época el seudónimo de *Federico Urales*[19], de hacer de la publicación un punto de encuentro entre la intelectualidad profesional crítica de la Generación del 98 con el universo anarquista, de manera similar a la coetánea intención de Benjamin Tucker con su *Liberty*[20] o Zo d'Axa con su *Revue Blanche*[21]. En este contexto de aproximación, de atracción mutua entre una intelectualidad más o menos concienciada respecto a la cuestión social y un mundo obrero que ve la necesidad de profundizar en su discurso liberador, Urales y su *Revista Blanca* ejercerá un papel de nexo de unión entre estas fuerzas centrípetas, de puente entre sectores sociales diferentes, que sin embargo en este momento tienden a poseer intereses convergentes. Sobre este hecho y su trascendencia, Pere Gabriel interpretará su éxito momentáneo en la incorporación de importantes intelectuales en unos años que pueden considerarse como de intelectualización del anarquismo, hecho que coincidía con una cierta anarquización de los jóvenes intelectuales españoles[22].

La denominación de la cabecera resulta bastante significativa. Como puede deducirse, parece inspirada por *La Revue Blanche*, publicada por el individualista francés Zo d'Axa[23], la cual, aparte de ser un referente en el pensamiento anarquista europeo a finales del XIX, dará apoyo a la campaña internacional contra el proceso de Montjuïc[24] y ayudará a los exiliados españoles refugiados en París, entre los cuales se hallará el propio Montseny. Puede interpretarse la adopción de este nombre como símbolo de la intención de seguir en la misma línea que la homónima francesa y, a la vez, como reconocimiento de una cierta deuda moral. Por otra parte, tanto por sus características, tendencias o colaboradores —como los casos de Anselmo Lorenzo o de Ricardo Mella—, puede considerarse la época inicial de *LRB* como la continuadora de *Ciencia Social* (1895-1896)[25].

Por el prestigio y los contactos conseguidos a lo largo de su estancia en la capital española, Joan Montseny obtendrá la participación de colaboradores como Pedro Dorado Montero, como explicábamos el primer traductor de la obra principal de Max Stirner, o Francisco Giner de los Ríos, fundador y director de la Institución Libre de Enseñanza, Leopoldo Alas Clarín, Miguel de Unamuno; y desde el campo del pensamiento libertario a Anselmo Lorenzo, Ricardo Mella o Fernando Tarrida. Como contactos internacionales contará con la participación de Kropotkin, Jean Grave, Octave Mirbeau o el mismo León Tolstoi.

El propio subtítulo de *LRB: Publicación quincenal: Sociología, Ciencia, Artes* indica su pretensión de convertirse en una publicación heterogénea por lo que respecta a los contenidos, didáctica por su espíritu, y abierta por la convivencia de tendencias. Con una tirada inicial que se moverá entre los seis y ocho mil ejemplares[26], se abordarán cuestiones como el amor libre, el concepto de igualdad sexual, naturismo, vegetarianismo o esperantismo, todos ellos fenómenos en proceso de incorporación al discurso general del anarquismo. No obstante, en la estructura de contenidos predominarán los temas doctrinarios referentes al anarquismo más filosófico, las vulgarizaciones científicas con intenciones didácticas, y un buen número de comentarios artísticos y literarios con un peso importante por lo que respecta al intento de creación de un discurso estético anarquista.

Precisamente los aspectos estéticos marcarán este intento de hacer de *LRB* un espacio de encuentro entre la intelectualidad crítica y una filosofía anarquista que en este momento, y durante la primera década del siglo XX, se está implantando entre la clase obrera con gran rapidez[27]. Federico Urales tratará de generar una estética propia, influenciada por las ideas del teórico francés R. Guyau y basada en categorizaciones subjetivas que marcarían la validez o invalidez de una obra artística.

Para Urales, el arte, al igual que los recursos económicos, permanecen en manos de la burguesía. Cualquier movimiento revolucionario debe ser consciente de ello y, por tanto, debe aspirar a socializarlo o, lo que es lo mismo, acabar con el exclusivismo cultural de las clases dominantes y elaborar un arte social alternativo[28]. Evidentemente, este arte alternativo no debe consistir en una calco del canon tradicional, sino responder a nuevos valores, más acordes con el espíritu de la nueva sociedad que pretende implantarse. En ese sentido, Urales y *LRB* tratarán de categorizar diversas manifestaciones artísticas mediante evaluaciones en función de la correspondencia con estos criterios, es decir, a canonizar las obras de arte según sus propios criterios.

Ello lleva, por ejemplo, a considerar a Zola y la escuela naturalista y realista como modelo positivo por su capacidad de combinar una buena calidad literaria con la sensibilidad por los problemas sociales. Para *LRB*, el tratamiento de la

cuestión social resulta esencial para valorar satisfactoriamente una obra artística y, de hecho, el Urales novelista o dramaturgo trata de responder en sus creaciones a estas premisas. Como consecuencia lógica, el movimiento modernista, que en estos momentos dominará en el panorama artístico, será solamente aceptado de manera parcial. El anarquista catalán aceptará y admirará el vitalismo de Maragall, y en cambio rechazará el decadentismo inherente al movimiento modernista. Considerará un lastre el carácter pesimista sobre el cual basa gran parte de sus manifestaciones literarias. Rechazará de lleno el esteticismo autocomplaciente o autocompasivo resumido en la frase de Wilde de «el arte por el arte» y, en contraposición, reivindicará unos contenidos sociales en toda obra literaria y un optimismo vital que haga que los artistas puedan hacer contagiar el gusto por un abstracto mundo mejor surgido de la, también, abstracta revolución[29].

Este carácter sentencioso, este maniqueísmo en la valoración artística, y el carácter implacable de algunas de las críticas contra toda manifestación literaria que no encajara con sus particulares gustos estéticos no contribuyó precisamente a mantener el prestigio inicial de Urales entre el universo literario de *fin-de-siècle*. El hecho es que, tras unos inicios brillantes, con una destacable nómina de prestigiosos colaboradores, *LRB* parece entrar en una dinámica de decadencia hasta que, a principios de 1905, los Montseny dejan de publicarla. Sobre las causas de la desaparición de la primera *Revista Blanca* existen dos hipótesis principales. La primera, elaborada por Carmen Senabre, explicaría que la evolución propia del movimiento intelectual de principios de siglo, mayoritariamente vinculado, como hemos comentado, al Modernismo, acabaría por divergir con estos criterios estéticos. La tendencia a asumir la filosofía nietzscheana, por parte de los principales intelectuales, acababa en un conflicto ideológico respecto a la línea estética de la revista, que apostaba por un *individualismo solidario*, muy crítico, como veremos, con las ideas del polémico filósofo alemán, solamente asumidas de una manera muy parcial[30]. Por su parte, Pere Gabriel cree que este alejamiento de los intelectuales que precipita la crisis de la publicación madrileña es sobre todo debida al progresivo deterioro de la figura pública de Urales, en el sentido de que los intelectuales de la Generación del 98 y los modernistas empiezan a cuestionar su representatividad en el anarquismo y debido, de manera paralela, a que gran parte del movimiento obrero se va alejando progresivamente de este anarquismo más filosófico asumiendo a su vez las tesis anarcosindicalistas. Este hecho comportaría una cierta marginación pública, durante dos décadas, del director de la publicación madrileña, que no volvería a recuperarse, y de manera parcial, hasta la resurrección de *LRB*, en junio de 1923[31]. Los apuntes biográficos que sobre la figura de su padre escribió Federica Montseny parecerían confirmar esta explicación[32].

El autor de esta investigación añadiría una tercera hipótesis, de carácter sociológico, que no entraría en contradicción con las anteriores. Los intelectuales del 98 y las principales figuras modernistas provienen de unos sectores sociales, clases medias y medias altas, profesionales liberales y unos círculos sociales muy diferentes a los del mundo obrero, entre ellos el mismo Urales. Si bien los primeros, especialmente en una etapa creativa inicial, cuando aún no han obtenido un reconocimiento público expresan rasgos de *Juventud rebelde* —inconformismo, crítica social...[33]—, en el momento en que empiezan a profesionalizarse, acaban por ocupar los espacios naturales que les marcan la estructura de clases, y por tanto, a medida que van ocupando sus cátedras, se ocupan de sus negocios o escriben para las clases acomodadas, abandonando sus veleidades sociales, que en cierta manera eran una moda literaria más que los caracterizó en algún momento.

Dieciocho años más tarde, en junio de 1923, la cabecera, con el mismo subtítulo: *Publicación quincenal; Sociología, Ciencia, Artes*, vuelve a publicarse. Con la familia ampliada —Federica Montseny nace en el mismo año que desaparece la primera *LRB*—, los Urales, esta vez desde Cerdanyola, a escasos kilómetros de la capital catalana, y posteriormente desde el barcelonés barrio de Guinardó, inician una segunda época de la publicación, con los mismos principios e ideas que les inspiraron entre 1898 y 1905, a pesar de que inauguran la nueva época con una declaración de intenciones en que reconocen un cierto grado de dogmatismo en el pasado, y en el que hacen propósito de enmienda, aparte de reiterar explícitamente su individualismo[34]. Sin embargo, las intenciones no parecen corresponderse con la realidad y muy pronto podrá percibirse un carácter tendiente al autoritarismo ideológico, y con pretensiones, tal como sucedió con anterioridad, de ejercer de guardianes de la pureza anarquista[35].

De todas formas, si bien Federico Urales había sido el alma de la *LRB* de 1898, el protagonismo editorial pasará en la segunda época a su hija, Federica Montseny. Con solamente dieciocho años, y con una formación heterogénea y autodidacta, a partir de la enseñanza racionalista en el hogar, por parte de su madre, de las numerosas lecturas de la biblioteca de su padre y de la asistencia, como oyente, a los estudios de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, Federica Montseny entrará en el mundo del periodismo libertario muy pronto, en la redacción de *Solidaridad Obrera*, el diario confederal editado en Barcelona. La insistencia de Federica animará a su padre a reemprender la publicación interrumpida en 1905, por la necesidad de crear un órgano de debate y propaganda puramente anarquista, al margen de la tendencia mayoritaria del anarcosindicalismo[36].

Sin embargo, en todos estos años de silencio editorial, las circunstancias habían cambiado significativamente. El contexto de 1905 y el de 1923 habían impli-

cado grandes transformaciones en el plano político, social, ideológico e intelectual. Por una parte, el sistema de la Restauración se hallaba, en junio de 1923, en una situación agónica. Si bien a principios de siglo España trataba de recuperarse, a duras penas, de la humillación de la guerra hispano-norteamericana de 1898, la incompetencia y el desastre militar del ejército colonial en Marruecos habían generado una profunda crisis de confianza política, especialmente agravada por los casos de corrupción destapados en este momento. Las consecuencias económicas y morales de la Primera Guerra Mundial, y su inesperado resultado: la Revolución Rusa, habían cambiado el panorama y las perspectivas del movimiento obrero organizado. A nivel europeo, el impacto de la revolución soviética comporta un refuerzo de las posturas sindicales más pro-bolcheviques y una importante erosión de los movimientos anarcosindicalistas. Incluso en pleno período de confusión, durante la guerra civil rusa (1918-1920), la propia CNT se adherirá efímeramente a la Tercera Internacional, el *Komintern*[37], instrumento de control soviético de los diversos grupos políticos y sindicales extranjeros afines. A su vez, y a diferencia de 1898, el distanciamiento de los intelectuales respecto del anarquismo será ya un hecho consumado. El anarquismo, como ideología, habrá perdido ascendiente tanto entre las masas como entre las élites, respecto a dos décadas atrás, a pesar de que mantendrá una fuerza considerable como movimiento organizado entorno al sindicalismo. Por otra parte, en el panorama artístico-literario posterior a la Gran Guerra, algunos jóvenes intelectuales entrarán en un periodo de experimentación estética en lo que se conocerá como *vanguardias*. *LRB* reaccionará criticando estas tendencias artísticas, lo que impedirá que la revista de los Montseny recupere el prestigio entre los sectores intelectuales de la época y los forzará a buscar colaboradores lejos de estos espacios estéticos, entre una intelectualidad semiprofesional o no profesional más afín a sus particulares concepciones sobre el arte[38]. Un ejemplo de ello lo encontramos en los problemas para substituir al crítico literario Augusto de Moncada en Madrid. No parecen encontrar a nadie suficientemente preparado para enviar regularmente colaboraciones. En este sentido, los editores, conscientes de este hecho, ven en parte frustradas las ilusiones de restaurar *LRB* tal como había sido a finales del XIX, con sus anhelos de crear un punto de encuentro, abierto y libre entre la clase obrera y la intelectualidad tradicional, invocando el espíritu y el carácter no clasista del anarquismo, y ello los llevará a menudo a lamentarse amargamente de la incomprensión de unos y otros.

Sin embargo, a todas estas nuevas circunstancias, más bien adversas, se añade un nuevo factor. El golpe de Estado del general Primo de Rivera, en septiembre de 1923, tres meses después de aparecer el primer número de la revista, supuso la persecución del movimiento obrero organizado, especialmente el

anarcosindicalista, y la clausura de sus órganos de prensa. En cambio, se mostró más tolerante con la prensa cultural, a pesar de que ésta mantuviera implícitamente sus afinidades libertarias. Éste fue el caso de *LRB* que, según relata la propia Federica Montseny, no tuvo ningún problema con la censura; e incluso la familia pudo disponer, en la propia redacción, del sello del censor para poder llevar directamente a la imprenta los originales[39]. Probablemente esta nueva coyuntura, por otra parte condicionada por una nueva generación de activistas libertarios motivados por nuevas preocupaciones como el naturismo, la educación sexual y el anhelo colectivo de vivir una nueva cultura, propiciaron un cierto relanzamiento del discurso más puro del anarquismo, hecho que se profundizará a medida que avance la dictadura y se consolidará durante la Segunda República.

En esta segunda etapa, a pesar de los condicionantes comentados, *LRB* incrementa el número de sus lectores, de manera que, según los datos suministrados por Carmen Senabre, cada número tendrá una tirada de 12.000 ejemplares[40]. Además, el éxito de la publicación y de sus productos editoriales asociados llevará a pasar de una periodicidad quincenal a otra semanal, a partir del 15 de noviembre de 1933. En total se llegarán a publicar 388 números.

Los colaboradores no gozarán del prestigio ni el reconocimiento de la primera etapa. Algunos de ellos procederán del mundo intelectual anarquista, serán personajes frecuentes en los circuitos culturales anarquistas, como puede ser el caso de Orobón Fernández, anarquista castellano con un excelente nivel cultural, gran conocedor del alemán que frecuentará por esta época los círculos libertarios; Felipe Alaiz, periodista habitual en los medios anarquistas, o *Adrián del Valle*, seudónimo de Palmiro de Lidia, naturista destacado y probablemente uno de los mejores novelistas libertarios, residente en la isla de Cuba. Otros como Sánchez Rosa combinarán su tarea profesional, en este caso como maestro racionalista, con su actividad como divulgador cultural o periodista. También hallaremos figuras más históricas de la cultura anarquista. Destacará el historiador del movimiento libertario, el austríaco Max Nettlau, quien mantendrá una estrecha relación personal con la familia Montseny, hasta el punto de llegar a residir largas temporadas en el domicilio barcelonés de la familia editora, periodos que aprovecha para investigar en los importantes fondos archivísticos que de la historia del movimiento libertario pueden hallarse en la capital catalana[41]. Otro colaborador habitual, con un importante componente individualista en sus ideas, es el también austríaco Rudolf Rocker, quien envía diversos ensayos de gran extensión, publicados por capítulos. Otros colaboradores, más históricos, son en parte antiguos conocidos de Urales, como el francés Jean Grave o Charles Malato, quienes también mantendrán una fluida correspondencia con el

anarquista reusense. El perfil de los colaboradores, pues, difiere respecto de la primera época en el sentido de que encontraremos menor representatividad del conjunto de la cultura española. A la vez, el nivel de colaboraciones escritas será inferior a la primera época en lo que respecta a las incursiones artístico-literarias[42]. La frustración ante esta evidente situación podría haber propiciado una acentuación de la hostilidad y rechazo a los intelectuales profesionales y buscar un nuevo perfil estético de lo que debería representar una intelectualidad alternativa, más comprometida con las ideas ácratas[43].

De todas formas, en el análisis del perfil de los colaboradores, podríamos hablar de la horizontalidad estructural de la revista. Este fenómeno, bastante habitual en la prensa anarquista, muestra la importancia de los contactos internacionales con el sistema de corresponsales extranjeros que mantendrá la revista a lo largo de toda su trayectoria. Colaboradores como Rocker, Nettlau y otros, aparte de informar sobre la situación en sus respectivos países también ejercerán funciones de intermediarios entre diversos grupos afines, intercambiarán revistas, comentarán las últimas tendencias por lo que respecto a los debates ideológicos o harán circular rápidamente las novedades editoriales.

LRB presentará en su segunda época algunas diferencias gráficas respecto de la primera. Coherentemente con el mundo periodístico coetáneo, la revista otorgará más importancia a la calidad gráfica, y como consecuencia, aparte de la inserción generalizada de grabados y fotografías, se prestará a la colaboración de dibujantes como Josep Renau, colaborador también de *Estudios* y otras publicaciones ácratas, que posteriormente serán sobre todo conocidos por el cartelismo artístico durante la guerra civil. Probablemente, la colaboración con estos artistas se convertirá en la plasmación gráfica de lo que debería suponer una estética anarquista, al servicio de la clase obrera, bastante diferenciada de las propuestas vanguardistas de la época, aunque no sin renunciar a una cierta capacidad de innovación artística.

A la vez, y al igual que sucedió con la primera época, la revista publicará otros productos editoriales asociados. Se tratará del semanario *El Luchador*, sobre aspectos más de actualidad, *El Mundo al día*, una monografía mensual en que se editan novelas largas y libros fundamentales del anarquismo por entregas. A la vez, los Montseny iniciarán un intento frustrado de crear un diario: *Tierra y Libertad*.

A partir de 1925, y con gran éxito, empiezan a publicar La Novela Ideal. Sobre esta importante colección de más de 600 títulos publicados a un ritmo a veces superior a dos semanales, Marisa Siguán realizó una interesante investigación sobre el fenómeno[44]. Tal como comentamos anteriormente, las novelas cortas, editadas como literatura de consumo, tuvieron decenas de miles de lectores,

gracias a su sencillez estructural, de fácil asimilación para un público lector con serias carencias formativas, y a sus importantes toques de sentimentalismo propios de la literatura rosa. Un importante porcentaje de las novelas fueron escritas por los miembros de la familia Montseny, especialmente por Federica, y otras muchas por sus círculos próximos. Algunas, sin embargo, fueron redactadas por lectores de la revista que trataban de publicar sus historias, en un ejercicio literario, a menudo con la intención de obtener un reconocimiento entre el universo cultural anarquista[45]. La gran acogida de La Novela Ideal lleva a crear otras colecciones similares como La Novela Libre, ambas de un precio muy asequible y de gran distribución.

Los contenidos no variarán respecto de la primera época. Se continuará con la priorización de cuestiones históricas y problemas doctrinales, o enfrentamientos con otras posiciones ideológicas o publicaciones rivales. El deseo de no tener problemas con la censura les lleva a obviar temas de actualidad o a abstenerse de criticar la dictadura. Por otra parte, penetrarán en otros temas que en este momento adquieren importancia para los lectores libertarios. Se tratará del naturismo, del feminismo —desde una orientación peculiar inspirada por Federica Montseny[46]— y del individualismo, con una postura crítica respecto al francés y con ánimo de apostar por uno propio, más acorde con lo que sería, desde su subjetivo punto de vista, el anarquismo más ortodoxo. De todas formas, probablemente el tema que destaca por su extensión e intensidad será el de la crítica literaria o filosófica y los comentarios estéticos. Precisamente, estos debates ocuparán una gran extensión y algunos de ellos parecerán interminables. Si ya en la anterior etapa, Joan Montseny iniciaba grandes polémicas sobre aspectos ideológicos, en esta segunda, su hija retomará su estilo[47].

En su análisis sobre la estética anarquista, Carmen Senabre considera *LRB* como una plataforma desde la cual se trata de construir una estética anarquista, propia y original, diferente al arte dominante, de las clases dominantes. Sin embargo, como puede adivinarse, la personalidad difícil de la familia Montseny les llevará a polemizar continuamente tanto con grupos y personas alejadas de sus ideas como con individuos y artistas, en teoría afines a la ideología anarquista. A su vez, este carácter complicado les hará caer a menudo en importantes contradicciones que afectarán a su credibilidad. Para poner un ejemplo, muestran de manera reiterada hostilidad contra los intelectuales, contra su papel en la sociedad, y contra el propio concepto de intelectualidad, y desde su consideración de portavoces de la burguesía, llegan a equiparar su ejercicio profesional a la prostitución. A su vez, ellos mismos, a su nivel, pueden considerarse como intelectuales anarquistas, no muy diferentes a la hora de ejercer su papel, del resto de profesionales de la pluma. De hecho, ellos mismos constituirán uno de

los escasos ejemplos de intelectuales profesionales anarquistas, dado que, a lo largo de las décadas de los veinte y de los treinta, su pequeño imperio editorial será su principal fuente de ingresos económicos.

Sus discursos estéticos responderán a una lógica maniquea. El alejamiento de los intelectuales que tanto criticaban, desde los representantes de la Generación del 98 que los fueron abandonando, en el transcurso del primer cuarto de siglo, hasta las nuevas élites encuadradas en las vanguardias artísticas indiferentes a la cuestión social podrían explicar esta animadversión, no exclusivamente contra la figura del intelectual en abstracto, sino contra nombres y apellidos concretos contra los cuales se expresan críticas despiadadas. Autores como Azorín, Gómez de la Serna o Maeztu, que inicialmente habían mantenido trato personal con el patriarca de los Montseny, se convirtieron en el blanco de la censura literaria. Pensadores como Eugeni d'Ors u Ortega y Gasset solían ser objetivo de su mordacidad[48]. Todos ellos son acusados de insensibilidad ante las cuestiones sociales, de representar una cultura de clase dominante, muy alejados del momento en que intelectuales y proletariado habían convergido en la asunción de las ideas anarquistas. En este aspecto, *LRB* reniega, veinte años después, de las ideas de Nietzsche, inspirador indirecto, según los editores, del elitismo creciente del arte y del artista, con una cierta conciencia de superhombre que lo lleva a separarlo de la masa, que contribuye a elevar a los mejor preparados del *pueblo*.

Si bien la negatividad estética resulta patente, para *LRB*, la positividad, es decir, los criterios que debería asumir el arte, vienen inspirados por teorías artístico-sociales concretas. Siguiendo las ideas de Plejanov, los Montseny reivindican la vieja idea de un arte social comprometido, un arte en el que lo esencial resulta «la ética de la estética frente al arte por el arte»[49]. ¿Qué supone este criterio irrenunciable? Básicamente una crítica al arte coetáneo, porque para los editores de *LRB* éste ha dejado de ser una fuerza revolucionaria, un instrumento de transformación social, en la medida en que lo es la ideología anarquista o como podrían serlo las obras realistas y de denuncia social de escritores como Émile Zola, todavía en los altares del anarquismo más purista, o de Octave Mirbeau. El arte, la creación literaria, debía tener una proyección social, un contenido constructivo y emancipador, con una forma clara y sencilla, rehuyendo los elitismos barroquizantes —equivalentes a aristocratismos— de los creadores por ellos despreciados. De hecho, estos criterios: contenidos didácticos, en la dirección anarquista, con formas claras y fácilmente asimilables, serán los seguidos por la mayoría de las novelas y relatos publicados en las colecciones de *LRB*. Unas obras que no pueden contener elementos pesimistas, decadentistas y modernistas —en el sentido wildeniano de «el arte por el arte»— y sí deben promover elementos optimistas, vitalistas y un realismo estético. Es decir, no rehuir

una realidad desagradable mediante el arte, tal como sucede con el modernismo más esteticista, sino plantear un realismo, más o menos poético, que incite a la lucha por una sociedad mejor, que permita reivindicar la justicia social[50].

Y, ¿cómo debe ser esta sociedad mejor? Las ideas de Urales sobre la igualdad económica lo llevaban a desconfiar de todo elemento filosófico sustentado desde una idea de diferencia al que conduce todo elitismo artístico. Una diferencia que, en realidad, implica superioridad de unos individuos respecto de la masa, idea que, como veremos, no es asumida ni asumible en su particular concepto de individualismo.

En esta confrontación entre valores filosóficos y estéticos, los Montseny oponen, en una dialéctica más antitética que sintética, el clasicismo grecorromano pagano y la libertad de espíritu, frente al catolicismo represor del cuerpo y la mente; y el renacimiento, con su pureza de líneas, humanismo, libertad y franqueza, frente a un barroco oscurantista, atormentado y superficialmente devoto. Defienden incluso una cierta concepción de un arte colectivo, popular, para las masas, tal como podían resultar las obras literarias distribuidas en sus colecciones de novelas baratas, frente al elitismo difícil y críptico de las obras que invaden el panorama artístico y literario con posterioridad a la Gran Guerra. Precisamente, y en este panorama revolucionario tan alejado del gusto y las afinidades de los editores, nace la última oposición, quizá la más importante, que separa irreconciliablemente una concepción estética de otra. Federica Montseny contrapone vanguardia artística contra vanguardia moral. Para la intelectualidad anarquista, la dimensión ética y social de la obra de arte son del todo inseparables. Toda creación necesariamente debe incorporar críticas contra el injusto orden burgués y, a la vez, debe buscar un mundo alternativo mucho mejor[51].

Este espíritu crítico y polémico, esta dureza a la hora de juzgarlo todo, este complejo de guardianes de la ortodoxia, no contribuyeron precisamente a recuperar el prestigio periodístico e ideológico de la principal publicación de los Montseny. A lo largo de su existencia surgieron numerosas polémicas con grupos y personas afines y ajenas al universo anarquista. *LRB* recibió críticas por todas partes. Desde diferentes publicaciones e instituciones se la atacaba, y la misma revista ejercía de plataforma de defensa ante las numerosas acusaciones recibidas, ampliada posteriormente en los textos autobiográficos de Federico Urales. Se le había acusado de favoritismo respecto de la censura, durante la dictadura, en el difícil contexto para la prensa libertaria; de hacer un gran negocio con la venta de las revistas y los diversos productos editoriales, y de poca transparencia económica. Pero, sobre todo, se cuestionaba su representatividad respecto del mundo de las ideas ácratas, en el sentido de que no gustaba demasiado esta permanente reivindicación de guardián de la ortodoxia del anarquismo más

puro, frente a las presuntas desviaciones sindicalistas[52]. Como puede adivinarse fácilmente, las relaciones con la CNT no resultaron precisamente satisfactorias, a pesar de que las circunstancias políticas marcadas por las diferentes crisis de la Segunda República y la influencia y control creciente del sector anarquista más purista de la FAI frente al anarcosindicalismo acabaron por propiciar un mutuo acercamiento, hasta el punto de la participación y la explícita influencia de Federica Montseny en acontecimientos tan trascendentes como el Congreso Confederal de Zaragoza de 1936.

Aun cuando planteamos la duda sobre la existencia de un individualismo original en el seno del anarquismo español, el pensamiento político de la familia Montseny, expresado básicamente desde *La Revista Blanca*, sería lo que más se aproxima. A pesar de que, formalmente, los Montseny hablan explícitamente de individualismo, tanto el padre como la hija preferirán definirse como anarquistas puros en una estructura teórica centrípeta. Para ellos, individualismo, naturismo o sindicalismo deben ser considerados como ideas subsidiarias que giran, como satélites, alrededor del eje central del *anarquismo sin adjetivos*, un ideal global e integrador de justicia humana y divinizada. Su componente individualista, además, se afirmará desde la negación y crítica de los otros individualismos, más feroz a medida que sus postulados se vayan alejando de su subjetivo purismo libertario.

Si *LRB* y su familia editora han sido bastante investigadas y poco analizadas como generadoras de ideología política, su particular individualismo aún lo ha sido menos. Más allá de los trabajos citados hasta ahora, el único que trata abiertamente este tema es el de Jorge Rodríguez Burrel[53], en el que se intenta reconstruir la lógica de un individualismo obsesionado por marcar las distancias con las formulaciones individualistas coetáneas, aparte de destacar por un anarquismo antiasociativo. Probablemente la experiencia vital del anarquista reusense debía resultar determinante a la hora de explicar tanto su individualismo personal, como su hostilidad respecto a las organizaciones políticas. Si bien a partir de 1885 entró en contacto con las ideas bakuninistas, entre los círculos de sociabilidad obrera de la capital del Baix Camp, una ciudad con una gran tradición de trabajo artesanal, pequeña industria y tradición cooperativa, la experiencia personal como secretario general de la Federación de Boteros de la Federación de Trabajadores de la Región Española (FTRE), hacia 1888, no resultó positiva, dados los conflictos con el aparato burocrático de la organización. Parece que los prejuicios contra los sindicatos surgen en este momento. El hecho es que, a partir de 1893, rompe toda relación con las organizaciones obreras y no la vuelve a retomar hasta bien entrado el período republicano.

Rodríguez Burrel analiza los dos pilares básicos sobre los que se sustenta la filosofía individualista de Federico Urales. Dos pilares, por otra parte, aparentemente

contradictorios, ya que el uno supone la negación del otro. De un lado, parte de una concepción existencial radicalmente idealista e individualista de la libertad humana. En el sentido clásico del individualismo, para Urales era necesario construir un marco social con las mínimas limitaciones a las libertades personales, velando por la libre expansión de cada individuo; pero, de otro, defiende la igualdad económica. Este conflicto entre libertad e igualdad parece evidente, y solamente superable, desde su punto de vista, gracias a su extremo individualismo.

Precisamente el individualismo constituye el elemento más esencial de su pensamiento político. Su anarquismo será extraordinariamente idealista. En su filosofía personal utilizará el providencialismo como teoría del conocimiento, para explicar la mayor parte de fenómenos sociales, aunque substituyendo la religión por la creencia en el innatismo de los valores humanos. En esta estructura de pensamiento metafísico substituirá, sin embargo, la idea de Dios por otras divinidades: el hombre, la libertad, la naturaleza o el progreso[54]. En este sentido, el pensador catalán tomará partido por una opción muy alejada de la de Stirner. Si para el filósofo bávaro era indispensable acabar con las ideas absolutas de Dios, patria, filosofía, Urales prefiere substituirlas. No perseguirá la revuelta estirneriana (que debe transformar la esencia del dominio) sino la revolución: la substitución de un dios por otro, la contraposición de los ideales de libertad, armonía y justicia respecto a las ideas de Dios, poder y autoridad. Su lucha, pues, irá contra todo aquello que simboliza el antiguo orden: la religión, el ejército, la ostentación de la desigualdad social,...

Este idealismo de Federico Urales está basado en la profunda convicción de la superioridad moral de sus ideales: progreso, revolución, justicia social..., y la fe absoluta en su triunfo final. Para llegar a esta conclusión utiliza el recurso de la analogía. La evolución natural de la sociedad ha de ir dirigida en la dirección que marcan sus ideales, en un sentido similar a las de las revoluciones liberales surgidas a raíz de la Revolución Francesa. Este pensamiento obsesivo, explicará, en parte, su especial papel en el seno de la teoría anarquista española de manera que «esta absoluta convicción le permitirá consagrar su vida a la propaganda del ideal ácrata [...] con la intolerancia, testarudez e inteligencia del idealista convencido»[55].

Urales habrá llegado a estas conclusiones por la influencia de la filosofía positivista de Comte, del evolucionismo de Darwin y del materialismo de Büchner y Haeckel, la obra de los cuales serán a menudo editadas por el grupo editorial de la revista. Este triple componente filosófico: positivismo, evolucionismo, mecanicismo —al cual es necesario añadir otros como el liberalismo optimista de Adam Smith, la teoría de la bondad natural de Rousseau o el antiestatismo de Spencer, quien niega además la necesidad de la autoridad y el poder—, permite comprender por qué Urales fundamenta su pensamiento en la lógica de la fe

ciega en la ciencia, su obsesiva idea de sustituir la metafísica religiosa por las leyes naturales del universo y de aplicarlo todo a la fenomenología social. Todo este eclecticismo filosófico le llevará a resaltar el componente liberal del pensamiento anarquista, contrapuesto al espíritu conservador de las sociedades autoritarias.

Desde estas premisas, la sociedad debería seguir una evolución natural hacia su utopía de libertad individual con igualdad económica. Para el director de *LRB*, fueron los valores de la Ilustración del siglo XVIII los que iluminaron el XIX, pero los mismos que fueron prostituidos por la burguesía y la sociedad de clases por ella generada. En este sentido, Urales se proclama heredero de estos valores y considera que solamente el anarquismo, a diferencia de la filosofía burguesa, los puede asumir como propios y posee la suficiente capacidad para desarrollarlos hasta sus últimas consecuencias. Es así como el anarquista catalán, y en una línea similar a los individualistas norteamericanos, destaca la dimensión liberal —en su sentido de justicia y armonía social— del anarquismo[56].

Sin embargo... ¿cuál es su definición de individualismo? Básicamente: «La emancipación integral del yo individuo que algunos llaman el yo dentro de la humanidad»[57]. Es decir, a diferencia de los pensadores individualistas clásicos, Urales se niega a separar la dimensión individual de la colectiva. Reclama la necesidad de libertad de cada individuo sin obviar su necesaria inserción social. Es por ello que para él individualismo y anarquismo son inseparables. El anarquismo como marco de relación social surgiría de la necesidad de armonizar la propia libertad individual. El individuo necesita libertad individual como marco principal de su existencia. El individualismo persigue básicamente el desarrollo, sin coerciones, de la propia libertad.

Evidentemente, estas ideas no están demasiado próximas a las de Stirner y Nietzsche. A lo largo de los años, las críticas a los individualistas alemanes resultarán frecuentes en las páginas de *LRB*. Joan Montseny pensará que las ideas de ambos filósofos, llevadas al extremo, acaban como un simple culto al propio ego, con la consiguiente pérdida de solidaridad. Desde su punto de vista, esta actitud les hace caer en las antípodas del anarquismo. El individualismo estirneriano es considerado la plasmación del egoísmo supremo, incompatible con cualquier tipo de vida social; y su práctica comportaría la ley de la selva, un infierno hobbesiano de guerra civil de todos contra todos, una liberación del yo terriblemente antisolidario, un yo a la búsqueda exclusiva de la satisfacción egoísta, del yo material, sin obligaciones morales ni sociales. Una crítica, en cierta manera, muy en la línea de Benjamin R. Tucker o Luigi Fabbri o de su amigo Max Nettlau[58].

A este egoísmo insolidario de Stirner, Urales contrapone su *individualismo solidario*. En la dicotomía entre un individualismo marcado por la libertad absoluta y la solidaridad intrínseca a la idea anarquista, propone un equilibrio, un

acercamiento de las dos tendencias a la búsqueda de un punto intermedio. Y este espacio de confluencia consiste en su concepto de igualdad económica que asegurase la igualdad de condiciones materiales para poder disfrutar plenamente de la libertad individual. Y ello puede ser posible a partir del uso inteligente de la teoría de Kropotkin del *apoyo mutuo*, una sociedad solidaria en la que los individuos colaboren entre ellos para garantizar la armonía social sin tener que renunciar a la libertad del individuo.

Las alternativas ajenas a este punto de confluencia entre libertad e igualdad pueden ser las premisas contrarias: la libertad sin igualdad, que caracteriza a los Estados liberales coetáneos (y contemporáneos) y que, en el fondo, son marcos sociales a imagen y semejanza de un egoísmo burgués antisocial, en los cuales se produce el despotismo de los más ricos y poderosos. En el extremo contrario, la (presunta) igualdad sin libertad, que representa el comunismo autoritario, con el Estado soviético como cruel paradigma.

Este sentido particular de individualismo entrará en conflicto en el momento de fijar las relaciones con cualquier organización. Ya comentamos las negativas experiencias del anarquista catalán con el asociacionismo sindical, hechos que se irán repitiendo a lo largo de su vida. La obsesión de velar por la ortodoxia le lleva a considerar el sindicalismo, fenómeno creciente desde la primera década del siglo XX, como una desviación del ideal libertario. Así se explica su oposición, en 1910, a la creación de la CNT por ser una organización anarquista caracterizada por tener mucho de organización (y por tanto, burocracia, instituciones, cargos...) y pocas ideas. Ocho años después, en el Congreso Regional de Sants, en Barcelona, entre muestras evidentes de hostilidad, acusa a los sindicatos únicos de reformismo, materialismo y centralismo burocrático. Urales, procedente de una tradición asociacionista más espontánea, en grupos reducidos de fuerte ideologización, se muestra más partidario de los sindicatos de oficio, de la acción cultural y la propaganda individual. Todo ello le lleva a rechazar cualquier institución que aspire a representar la globalidad de toda una clase social.

En cambio, sí verá con simpatía la creación, en 1927, de la FAI. El hecho de que se trate de una federación de grupos reducidos y autónomos, con una organización flexible, con miembros fuertemente concienciados y preocupados por controlar la pureza anarquista del sindicato, le llevará a aceptar la organización en estos términos. En el momento en el que la FAI trate de asegurar por todos los medios posibles, durante la Segunda República, la ortodoxia anarquista de la organización obrera será cuando Federico Urales ingresará, como militante de base, en el Sindicato de Profesiones Liberales de la CNT[59].

Sin embargo, el individualismo de los Montseny, padre e hija, a pesar de mantenerse en unas coordenadas similares, no resulta impermeable a la evolu-

ción e interacción con el contexto ideológico del momento. La primera época de *LRB* representó el momento de introducción del individualismo clásico, con las primeras influencias de Stirner y, como señalamos, de Ibsen, Tolstoi o los individualistas liberales norteamericanos. El interés y la motivación de Urales por analizar y criticar toda la ideología próxima o auxiliar del anarquismo le llevaba a juzgar de manera constante, y en términos maniqueos, toda filosofía de raíz individualista.

Así, Ibsen, a pesar de su conservadurismo social, gozará de gran prestigio en las páginas de *LRB*. De éste se valora la reivindicación de la soberanía individual en contra de la opinión mayoritaria, del hombre solo contra la irracionalidad de la masa. En cierta medida, esta representación simbólica de la lucha de los protagonistas ibsenianos podía influir poderosamente en la desconfianza anarquista respecto del sistema democrático o el sufragio universal, implantado formalmente en España en 1890. Estéticamente, Urales tendrá en muy alta consideración a Ibsen porque, a su entender, consigue el preciado equilibrio entre belleza literaria y un contenido filosófico coherente con el ideal ácrata, mediante la lucha vital de sus personajes contra un entorno injusto. A la vez, como contrapunto negativo, criticará el individualismo estético exacerbado, influido indirectamente por Stirner y Nietzsche, y que tanto afectará a otros escritores coetáneos como Pere Coromines, Pompeu Gener o Santiago Rusiñol, un individualismo que les hará incurrir en un aristocratismo intelectual inspirado en el superhombre nietzscheano, en un pesimismo nihilista sin ideales[60], lejos de lo que debería ser el vitalismo optimista y apasionado tan grato al anarquista catalán[61].

La polémica alrededor de la obra de Tolstoi resulta bastante similar a la que se produce con los individualistas franceses. A pesar de reconocer la gran calidad literaria del narrador ruso, su filosofía es considerada como inútil para la lucha contra el injusto orden establecido. Esta sensación de resignación cristiana, de sensibilidad religiosa que impregna la obra tolstoiana será concebida por Urales como una fórmula de anulación de la voluntad del individuo, como una muestra de reaccionarismo y un pesimismo incompatible con la lucha anarquista por una sociedad mejor. Es más, su actitud negativa respecto del progreso y el trabajo intelectual será muy criticada. Respecto al cristianismo del escritor ruso, Urales esta vez sí realiza una negación estirneriana al eliminar la idea de Dios como elemento negador de la libertad y, por tanto, de la anarquía. En cambio, el fundador de *LRB* valora muy positivamente las críticas del escritor ruso contra el militarismo, la explotación de los trabajadores o algunas de las instituciones representantes simbólicas de la autoridad, como es el caso de la Iglesia, además de su denuncia, en la línea ibseniana, de la hipocresía y los convencionalismos sociales. También es valorado positivamente su concepto de disciplina interior,

en el sentido de que aporta la idea, enraizada en el individualismo posterior, de que no se puede reformar la sociedad si previamente no existe una transformación interior de cada persona. En contrapartida, considera excesivo el extremo rigor de sus ideas.

Nietzsche será recibido con un gran interés inicial. Se valorará positivamente el tono iconoclasta de su pensamiento, su espontaneismo, su exaltación del instinto, tan ajeno a la cultura burguesa. Sin embargo, de la euforia de este impacto temprano, del efecto de sus ideas radicales se pasará pronto a la crítica del carácter antisocial del filósofo alemán. Urales percibirá la influencia de Nietzsche entre la intelectualidad modernista, con las consecuencias éticas y estéticas en el ámbito artístico, de manera que, según él, su filosofía irracional llevará a este elitismo aristorcatista tan poco grato al anarquista catalán. En esencia, Urales acabará rechazando al pensador irracionalista por su excesivo componente egoísta y egocéntrico, por sus planteamientos de menosprecio a los débiles que nunca conseguirán ser *superhombres*. Rechazará también el componente darwinista-malthusiano subyacente en su filosofía, aspectos en su parecer superables gracias a las ideas kropotkinianas y comunista-libertarias del apoyo mutuo.

La segunda época de *LRB* se desarrolla en circunstancias ideológicas diferentes a la anterior. El individualismo clásico ha ido perdiendo peso e influencia, y en el panorama intelectual el modelo individualista francés acaba reforzándose. *LRB* no vivirá ajena al cambio de paradigmas filosóficos y se verá obligada a analizar, criticar y sentenciar unas ideas que penetran claramente en la manera de pensar y actuar de muchos anarquistas. Por otra parte, y como ya comentamos, será la hija de Urales, Federica Montseny, quien adquirirá de forma creciente el protagonismo en los debates y discusiones alrededor de estas cuestiones, sin abandonar ese espíritu paternalista de velar por la ortodoxia. Desde este terreno opinará y juzgará sobre aquellos temas que por esta época estén relacionados de una manera u otra con el individualismo, como puede ser el naturismo, el control de la natalidad o las lenguas internacionales.

Coherente con su discurso familiar, la visión de Urales continuará siendo anarcocéntrica, es decir, el ideal supremo, el centro del universo libertario, estará ocupado por la anarquía en estado puro, en torno a la cual pueden girar —como satélites— otros aspectos considerados accesorios o complementarios: vegetarianismo, esperantismo, individualismo, liberación sexual u otros[62]. De todas formas, si bien se mantendrán continuidades —persiste su autodefinición explícitamente individualista, los debates sobre Nietzsche y los referentes literarios de Tolstoi, Ibsen, Zola, Anatole France, Peius Gener o Ignasi Iglésias[63]—, también resultarán importantes los cambios. Así, el individualismo solidario formulado por su padre, contrapuesto al individualismo egoísta estirneriano,

que había sido de manera clara el individualismo por el cual opta *LRB*, y que es el responsable, en parte, del alejamiento de los intelectuales modernistas y del 98, habrá variado de planteamiento dos décadas después[64].

En esta segunda época los editores de la revista son conscientes de la necesidad de mantener, tanto a nivel intelectual como puramente personal, un criterio de independencia, alejado de dogmas o ideas absolutas. Añadido a este sentimiento o manera de ver y vivir, existirá un componente antigregario, una cierta reivindicación del derecho de ir a contracorriente. Precisamente en un contexto en que los movimientos de masa se organizan y refuerzan, que la Revolución Rusa fascina a buena parte del proletariado, el anarquismo individualista de LRB asume una dirección contraria. Se trata de un revolucionarismo intelectual que contrapone a Ibsen contra Lenin, a las ovejas negras contra los pastores[65]. Sin embargo, ello no implica la opción por un individualismo extremo que solamente acepte, como fórmula de relación social, la *unión de egoístas* estirneriana. Una situación así impediría cualquier revolución y podría generar conservadurismo social. Ello propicia que se admita el principio de organización —más bien espontánea, horizontal, en red—, de la misma manera que se rechaza el concepto de jerarquías, sin negar, sin embargo, la posibilidad de liderazgos. Federica Montseny sostiene que para poder llegar a la revolución se necesita liderazgo, no para utilizar a las masas, sino para ayudarlas, como guías, a autoliberarse[66].

Si bien *LRB* compartirá también la crítica y la desconfianza de Kropotkin respecto de la filosofía de Stirner, Nietzsche y Tolstoi, los editores serán conscientes de la necesidad de crear una nueva moral a partir de la combinación de elementos filosóficos heterogéneos. Una concepción que trataría de equilibrar determinados antagonismos; compensar la concepción del superhombre con un abstracto ideal de justicia suprema; el egoísmo individual estirneriano con la concepción solidaria de Kropotkin, y vinculando todo ello con las ideas tolstoianas de la no-violencia. El individualismo de la segunda época de *LRB* tratará de ser, pues, el individualismo del equilibrio entre opuestos. Los Montseny tratarán de equilibrar acción social y acción individual; el sentido moral del cristianismo de Tolstoi con el anticristo de Nietzsche[67].

Federica Montseny asumirá y compartirá el trasfondo individualista de su padre, a pesar de que con algunas características propias, adaptadas al nuevo contexto histórico y filosófico en el campo de las ideas libertarias. Como decíamos, la creciente importancia del modelo individualista francés, con la gran influencia de las ideas de E. Armand y Han Ryner, y con la cuestión sexual como eje central, merecerán sus comentarios y críticas. Montseny creerá en el amor libre; sin embargo, lo hará desde una perspectiva muy diferente a como lo entendían los individualistas franceses, puesto que rechazará de lleno la camaradería amorosa[68]. Desde una visión peculiar del feminismo, y no sin unas ciertas dosis de moralismo, creerá que la práctica de la promiscuidad generalizada representa una forma de tiranía sexual desigual y degenera indefectiblemente en el nihilismo sexual. Frente a la idea de camaradería sexual, entendida a la manera armandiana como contrato entre iguales en que se practican relaciones sexuales libres, sin compromisos, despojadas de lazos emocionales, sin derecho a los celos y con fechas de caducidad preestablecidas, Federica Montseny propone que de ninguna manera el amor debe estar regulado, ni desde el punto de vista de la moralidad, ni de la ausencia de ésta.

Sin embargo, y de forma coherente con las diversas concepciones que sobre el amor libre había ido elaborando el pensamiento anarquista a lo largo del siglo XIX[69], cree que el núcleo familiar y el hogar tradicional deberían desaparecer por su estructura jerárquica, a la vez que abogará por la modalidad de la relación afectiva heterosexual sin convivencia, como noviazgos permanentes, propuesta recogida por David Díaz en *Ética*[70]. Por otra parte, la maternidad, para Federica Montseny, más que una opción, representa una obligación femenina, al igual que la educación de los hijos. Esta idea tan diferente de las que en este momento defiende el resto del individualismo, a veces tan poco coherente con su idea de deconstrucción de la familia tradicional sería recogida en su obra literaria, en la que aborda, con un aliento épico, la idea de las madres solteras, como por ejemplo *La indomable* o *La hija de Clara*. Es casi obligado comentar las condiciones familiares de la propia Montseny y su influencia respecto de la idea de familia. Federica Montseny creció en una familia peculiar caracterizada por el relativo aislamiento —fue hija única, a pesar de compartir vivienda con diferentes familiares y personas casi de la familia— en un entorno muy poco convencional. Nunca estuvo escolarizada, a pesar de recibir una enseñanza particular por parte de su madre, maestra racionalista y persona más bien de carácter riguroso, a la vez que crecía con una gran libertad de movimientos. Finalmente, la propia Federica Montseny se unirá libremente —es decir, sin matrimonio de por medio— con Germinal Esgleas, un activo militante de la CNT, colaborador de *LRB*, en una relación estrictamente monógama, fiel y estable, de hecho hasta su muerte, con quien tendrá diversos hijos en lo que podría ser la representación de una familia nuclear convencional.

Su hostilidad hacia las ideas de Armand y el nihilismo sexual la reflejó en su larga polémica contra Vargas Vila, un novelista colombiano, modernista tardío, residente en Barcelona y que, durante el primer tercio de siglo, con sus obras de contenido marcadamente sexual que ensalzan la promiscuidad, obtuvo un importante éxito editorial y un gran eco en los ambientes literarios libertarios. De los escritos de Vargas Vila se desprendía una cierta idea de superioridad

sexual masculina, en el sentido de que los hombres sentían mayor necesidad de expansión sexual. La influencia nietzscheana del escritor latinoamericano, con personajes que podrían considerarse como la encarnación del superhombre sexual, llevarían hacia un cierto nihilismo que influenciará posteriormente a algunos individualistas como Mariano Gallardo. La polémica Federica Montseny/Vargas Vila se prolongará, con la intervención espontánea de otros lectores, entre 1924 y 1925[71].

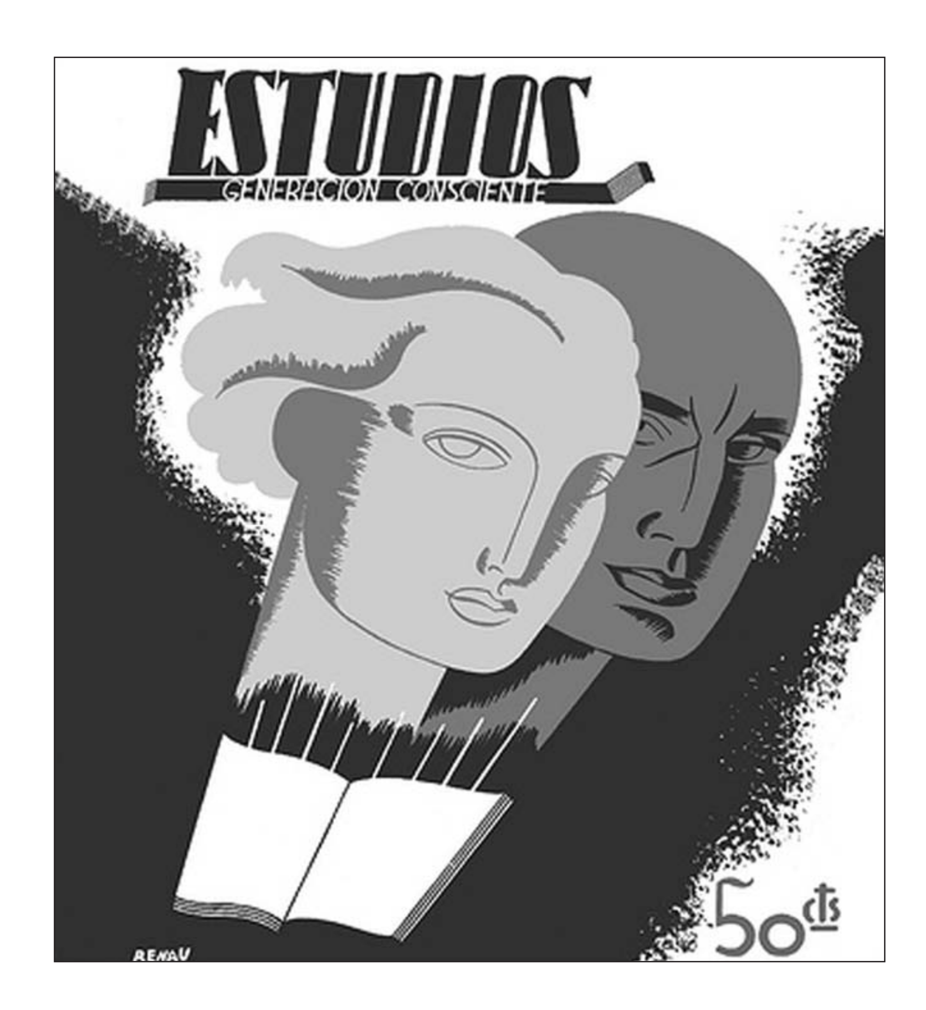
Estudios

La revista valenciana *Estudios* (1928-1937) fue, sin duda, la revista cultural más trascendente y prestigiosa del anarquismo español. Llegó a ser uno de los principales emblemas de la generación de libertarios inmediatamente anterior a la guerra civil, hecho todavía corroborado por numerosos testimonios[72], y marcó un estilo de revista abierta, ecléctica y de un tono marcadamente cultural, sin renunciar a su acento anarquista, compaginando estas características con un importante éxito de público.

Más allá de las numerosas referencias procedentes de la historiografía del anarquismo, no fue hasta 1997 cuando se publicó una investigación exhaustiva y rigurosa. Se trata de la obra de Javier Navarro *El paraíso de la razón. La revista Estudios (1928-1937) y el mundo cultural anarquista*[73], primer libro dedicado exclusivamente a analizar la trayectoria histórica de la principal publicación periódica del anarquismo hispánico. El doctor Navarro, en esta obra, se dedica a interpretar la existencia del mensuario valenciano en clave de cultura obrera, y a examinar unos contenidos que marcan principalmente la mentalidad y la ideología de las décadas de los veinte y treinta del siglo XX.

La presencia de un componente claramente individualista entre gran parte de estos contenidos y sus colaboradores[74], muchos de ellos abiertamente anarquistas y que escribirán en otras revistas explícitamente individualistas, hace imprescindible contar con esta revista para explicar el individualismo anarquista de la época anterior a la guerra civil.

Si bien *La Revista Blanca*, como hemos visto, fue una publicación polémica que despertó pasiones tanto positivas como negativas en el seno del movimiento libertario, que deberá convivir con numerosos conflictos ideológicos, *Estudios* gozará de un importante prestigio, tanto entre las personas afines como ajenas al universo anarquista. Además, a diferencia de la publicación barcelonesa, la valenciana obtendrá más bien un consenso entre las diversas orientaciones ácratas. Ello fue posible por el carácter abierto e independiente de la dirección editorial, que trató de permanecer al margen de las tensiones ideológicas que se venían pro-



duciendo. Por otra parte, ese eclecticismo ideológico y temático, y el peso de los contenidos culturales también influían poderosamente en la percepción de unos lectores, muy probablemente poco motivados para participar en polémicas de diferentes facciones en el seno del movimiento anarquista, aparte de poder contar con un instrumento educador de primer orden. Precisamente la librepensadora libertaria y feminista brasileña María Lacerda de Moura destacaba desde las páginas de la revista el espíritu de libertad intelectual de la propia revista[75]. Finalmente Navarro añade dos factores más que contribuyen a explicar su atractivo: el peso y el contenido dado a la cuestión de la sexualidad, una necesidad de primer orden en una generación que busca una educación sexual libre de moralismos, desde un tratamiento científico; y su calidad gráfica, muy superior al resto de publicaciones anarquistas, con ilustradores de la calidad de Renau o Monleón[76].

La cabecera *Estudios*, si bien inicia su presencia con fecha de diciembre de 1928, en realidad, se tratará de la continuación de *Generación Consciente*, revista aparecida en Alcoi, que posteriormente trasladada su redacción a Valencia, en 1923. Su nombre, en un momento en que la dictadura legisla contra la propaganda neomalthusiana, sería suspendido y sus editores se verían obligados a buscar otro. Sin embargo, a pesar de este cambio, tanto los colaboradores como la línea editorial seguirán siendo esencialmente los mismos. Esta voluntad de continuidad se manifestará en el mantenimiento de la numeración. El último número de *Generación Consciente*, en noviembre de 1928, será el 63; mientras que el primero de *Estudios*, al mes siguiente, será el 64[77].

A su vez, *Generación Consciente* surgirá inicialmente como suplemento del semanario *Redención. Órgano del Sindicato Único de Trabajadores de Alcoy y portavoz de la CNT*. Éste, dirigido por José Juan Pastor, dio un gran peso a los aspectos relacionados con la cultura y la salud, y este hecho, esta química creada con un público ávido de un nuevo estilo en las revistas libertarias, favoreció su éxito y, por tanto, una vida propia hasta que la represión de la dictadura contra los órganos de propaganda anarcosindicalista propiciaron su independencia y, posteriormente, su crecimiento tanto en extensión como en colaboradores y difusión. Ya en esta época contaba con la colaboración de Eusebi Carbó, de los anarquistas próximos al individualismo José Alberola y Fortunato Barthe, y del anarconaturista catalán, establecido en Uruguay, Albano Rossell[78].

Será precisamente con la dictadura cuando se iniciará esta transformación de suplemento a revista independiente, y cuando iniciará las bases de lo que sería su prestigio posterior. Con el mismo director y equipo, la nueva cabecera, *Generación Consciente. Revista Ecléctica*, suponía toda una declaración de intenciones. Se trataba, por una parte, de una toma de posición clara, favorable al neomalthusianismo y eugenismo que, desde principios de siglo, proveniente principalmente

de Francia, se había ido introduciendo paulatinamente entre los medios libertarios desde Barcelona y gracias a la influencia de Paul Robin. En este sentido, esta influencia neomalthusiana paralela al interés por las cuestiones sociales hace de esta publicación un vehículo de penetración de las ideas provenientes del individualismo francés, en este momento muy preocupado por estos temas.

Si bien José Juan Pastor, ya desde 1921 en *Redención*, dirige la revista hasta su final, en 1937, en plena guerra civil, su dirección será más bien de carácter administrativo que periodístico o editorial. Sus colaboraciones son escasas y de poco o nulo contenido político. Quien ejercerá las funciones de director editorial será el anarquista de tendencia individualista Antonio García Birlán[79], quien con diversos seudónimos publicará numerosos artículos y comentarios, marcando a menudo la línea de opinión de la revista. Aparte de García Birlán, que colabora en otras revistas de la órbita individualista como *La Revista Blanca* o *Ética*, encontramos otros redactores, parte de los cuales permanecerán en la redacción a lo largo de la historia de la publicación y que, como su director editorial, alternarán sus colaboraciones con otras revistas afines. Entre éstos están Isaac Puente, David Díaz, Adolfo Ballano, Pere Foix, Antonia Maymón, Higinio Noja Ruiz, Fortunato Barthe, Roberto Remartínez, León Sutil o Emilio Mistral. Entre los colaboradores externos nos encontramos con intelectuales no estrictamente libertarios, como Luis Giménez de Asúa, Regina Opisso, Ángel Samblancat y, en una época posterior, el Dr. Fèlix Martí Ibáñez y el ingeniero y periodista Alfonso Martínez Rizo, la periodista y librepensadora María Lacerda de Moura, Felipe Alaiz o Santiago Valentí Camp[80].

Generación Consciente – Estudios publicó, entre septiembre de 1923 y junio de 1937, un total de 165 números, 64 de los cuales con la primera cabecera, y 102 con la última, iniciada en diciembre de 1928. Tenía una periodicidad mensual, con un número extraordinario anual. Su precio (50 céntimos y 1 peseta los números extraordinarios, hasta que la carestía de la guerra obligó a incrementarlo a 60 cts.), se mantuvo estable a lo largo de casi toda su trayectoria. Su formato no varió demasiado a lo largo de la década de los veinte, con una extensión de 48 páginas los ordinarios. Posteriormente, a partir de 1931-1932, con la incorporación de los diseñadores y grafistas Renau y Monleón, su calidad gráfica se incrementó considerablemente, con mayor presencia de ilustraciones, más fotomontajes y una renovación cualitativa formal evidente.

Parece que, a pesar del éxito de público de la revista, se arrastraban problemas económicos desde la primera época. Como sucedía con la mayor parte de la prensa obrera, el sistema de distribución de corresponsales y paqueteros había tenido su influencia, y las quejas contra los impagados resultarán frecuentes a lo largo de los años de su existencia[81].

Desde 1928, una vez pasadas las etapas de *Redención* y *Generación Consciente*, la nueva cabecera *Estudios* deberá pasar por una época (1928-1931) marcada, como la inmediatamente anterior, y tal como le sucede a la mayor parte de la prensa, por la gran presión censora de la dictadura. Esto se traduce en la escasez de referencias a la actualidad o en la práctica ausencia de comentarios políticos. La tolerancia del régimen hacia los contenidos culturales contrastará con la intransigencia respecto de los políticos o sociales. En este sentido, Javier Navarro promueve medir la intensidad de la presión de la censura a partir del barómetro que suponen los comentarios de García Birlán en las secciones «Notas y Comentarios» y «Gacetilla»[82]. En el momento en el que, en 1930, la dictadura se queda sin dictador, se acentúa el tono crítico de la publicación.

En 1931, con la proclamación de la Segunda República, desaparece la censura, y por tanto la libertad de expresión permite mayor peso para los comentarios políticos en la sección de «Actualidad», a cargo del también director editorial. Ello permite acentuar una línea política esta vez abiertamente anarquista, y en algunos aspectos en la línea más radical del faísmo. Sin embargo, a diferencia de lo que podría esperarse, no disminuyen sus contenidos culturales, o los relacionados con la salud y la sexualidad, quizá los que más atraen a un público heterogéneo, sino que pueden presentarse sin tantas barreras. Por otra parte, y a pesar de las polémicas y tensiones que en este momento surgen en el seno del movimiento anarquista, la revista mantiene su espíritu abierto y ecléctico.

Ya a partir de 1932, la evolución política y social de la República provoca una decepción entre el movimiento anarquista, que ve defraudadas sus expectativas igualitarias y de solidaridad y, en cambio, presencia que la obsesión por preservar el orden social por parte de las autoridades gubernativas comporta el uso indiscriminado de la represión como fórmula de resolución de conflictos con las clases populares. Ello genera unas importantes dosis de hostilidad contra el nuevo régimen existente y la inmersión en una estrategia insurreccional llamada *gimnasia revolucionaria*[83]. Por otra parte, la coyuntura internacional resulta especialmente complicada a medida que se empiezan a percibir los efectos devastadores del crash bursátil de 1929 y que los sistemas democráticos caen, como un castillo de naipes, por el empuje de grupos autoritarios de inspiración fascista; todo esto agravado por reiteradas crisis diplomáticas, hecho que hace presagiar la inminencia de una nueva guerra mundial. Todo esto genera una gran atención a los aspectos relacionados con la crisis interna del capitalismo, al análisis y la crítica política de los regímenes totalitarios, en especial el de la Alemania hitleriana, o a iniciar y participar en campañas pacifistas.

Los hechos de octubre de 1934, con el impacto ocasionado por el uso extremo de la violencia y la represión contra comunistas y anarquistas, hicieron reaparecer la censura y acentuar el resentimiento y radicalización contra unas instituciones republicanas dominadas por una derecha reaccionaria. De todo ello, tal como sucederá con la prensa de inspiración libertaria, se hará eco *Estudios*, hasta que las elecciones de febrero de 1936, con la victoria del Frente Popular, permiten la recuperación de una cierta esperanza e ilusión entre los colaboradores de la revista. El inmediato estallido de la guerra civil y, en cierta manera, la revolución libertaria en determinadas áreas del país, entre 1936 y parte de 1937, propiciaron una época de gran efervescencia e intensidad revolucionaria, a la vez que importantes problemas de abastecimiento de papel y la movilización bélica de sus colaboradores que provocó, al final, su desaparición en junio de 1937[84].

Como epílogo, una vez la derrota republicana culmina con la exhaustiva destrucción del mundo cultural anarquista, José Juan Pastor, quien fue director de facto de la revista, tratará, a finales de la década de los cuarenta, en Valencia, de reemprender su actividad editorial y publica *Estudios. Fascículos de temas amenos y educativos*, una colección de fascículos de divulgación científica, naturista y literaria. Posteriormente, edita una *Enciclopedia de la Salud* y otras publicaciones relacionadas con la medicina natural. Evidentemente, todo ello desprovisto del carácter libertario y espíritu político que había inspirado la prestigiosa revista ecléctica anterior al periodo franquista[85].

La línea editorial que inspira a los redactores de la revista valenciana está constituida por tres ejes básicos, recogidos por Javier Navarro en su libro[86]. La *cultura*, en una acepción amplia del término, la más revolucionaria y emancipadora, en un sentido de construcción de códigos y referentes propios, generadores de un significado específico e integrador de todos aquellos que permanecen voluntaria o involuntariamente excluidos del sistema económico-social dominante, y que buscan una alternativa global a la sociedad capitalista. El *autodidactismo*, como manera de conseguir conocimientos, no únicamente como compensación de una deficiente formación académica, sino como estrategia emancipadora de conquista del propio yo, mediante la adquisición de cultura[87]. El *eclecticismo*, que indica no únicamente las bases heterogéneas del discurso y la diversidad de temáticas a tratar, sino un espíritu abierto, no dogmático, con la intención de ejercer de plataforma de debate, antes que de púlpito.

Si bien se llega a estimar una difusión de 65.000-70.000 ejemplares en algunos números especiales o extraordinarios, el único dato suministrado por la revista es la de 2.000, en 1924, todavía bajo la cabecera de *Generación Consciente*. A pesar de esta última cifra, lo cierto es que las ventas, especialmente a finales de la dictadura y el inicio de la República, experimentaron un gran incremento y probablemente deberían de computarse por decenas de miles. De hecho, Navarro cita la cifra que da Alexander Shaphiro, delegado de la AIT: unos 25.000[88]. Ello, en comparación

con las cifras de *La Revista Blanca*, con un mínimo de 6.000 y un máximo de 12.000, algunos de los títulos de la colección La Novela Ideal, con cerca de 50.000, o el más importante órgano de prensa confederal, *Solidaridad Obrera*, con ventas estimadas entre 25.000-50.000[89], sitúa a *Estudios* no únicamente como la revista cultural más prestigiosa del universo libertario, sino, y sobre todo, como la más vendida. En este sentido, dos de los secretos de sus buenos niveles de venta y distribución deben estar muy relacionados. Por una parte su precio, 50 cts., relativamente asequible para un público urbano de clase obrera, de cierto nivel cultural y, por la otra, por la gran diversidad de público a quien se dirigía. Su preocupación por no aparecer como un órgano sectario, sino como una publicación abierta a diversas sensibilidades, donde podían convivir anarcosindicalistas, naturistas, vegetarianos, pacifistas, feministas o neomalthusianos, contribuía a sumar más que a restar y, seguramente, resultó todo un acierto de su dirección editorial.

De todas formas, si consideramos *Estudios* como una revista fundamental, vehículo de debate y difusión de ideas individualistas en España, es sobre todo por sus contenidos. Su filosofía ecléctica, adjetivo entonces ampliamente utilizado por *LRB*, así como por *Ética* o *Iniciales*, indicará un importante sentido de respeto a la individualidad personal, uno de los ejes ideológicos básicos del individualismo.

Precisamente la gran preferencia dada a los temas sexuales es una de las claves de su éxito, dada la existencia de un público deseoso de compensar los déficits educativos sobre esta cuestión. Es en este sentido que debemos interpretar la implicación personal de José Juan Pastor y del Dr. Isaac Puente, como representantes españoles, en el comité fundador de la *Liga Mundial para la Reforma Sexual sobre Bases Científicas*, creada en Copenhague en 1928, y a la que se adhirieron otras revistas como *Eugenia*, *Orto*, *Ética* e *Iniciales*[90].

Los editores de *Estudios* son conscientes de la importancia de la sexualidad en la vida humana. Gracias a esto y al cuidadoso tratamiento abierto y ecléctico, se refuerzan los lazos entre la publicación y sus lectores. En este sentido, es necesario explicar que las ideas expuestas no serán en absoluto dogmáticas, y que más allá de la condición de mantener opiniones coherentes con la concepción anárquica de libertad, las posturas defendidas serán plurales y diversas, dando voz tanto a los que consideran el amor libre como una unión heterosexual, monógama, estable, fiel, con lazos afectivos y sin la intervención de la Iglesia o el Estado, como a los más radicales, en la línea de los intercambios sexuales promiscuos propugnados por Armand, en las cuales los lazos amorosos representan más un problema que una ventaja; o también tendrá cabida el nihilismo sexual de Mariano Gallardo. El hecho es que tanto el francés como el español serán colaboradores habituales de la revista valenciana.

Este discurso renovador de la sexualidad, aparte de las influencias del individualismo francés ya citado, quedará articulado a partir de dos personalidades fundamentales: Isaac Puente y Fèlix Martí Ibáñez. El primero, médico, defensor e impulsor del naturismo y militante muy activo de la CNT y de la FAI, con las cuales participará en numerosos movimientos insurreccionales, publicará una ingente cantidad de artículos sobre medicina, naturismo y teoría libertaria en diversos periódicos y revistas anarquistas[91]. El segundo, psicólogo, librepensador y el sexólogo catalán más importante anterior a la guerra civil, trató de dar a su consultorio psíquico-sexual, que la revista inicia en enero de 1936, una orientación abierta y liberadora, alejada de los prejuicios convencionales sobre la sexualidad.

El consultorio médico será una de las secciones con mayor presencia en las páginas de la revista y, presumiblemente, una de las más consultadas, normalmente a cargo de los doctores Isaac Puente o Roberto Remartínez. Posteriormente, se añadió la ya comentada, la especializada en psicología sexual, a cargo de Martí Ibáñez. El resto de contenidos de la revista no difería demasiado respecto del resto de la prensa cultural anarquista. Existía una sección de biblioteca, en que se comentaban las novedades bibliográficas sobre aspectos relacionados con la línea de la revista; una sección habitual de cuentos y novelas, en que diversos autores, frecuentes en estos circuitos editoriales, redactaban una narración breve por capítulos, que posteriormente se editaban por separado en la colección de «La novela mensual de Estudios», de formas y estructuras bastante similares a La Novela Ideal de *LRB*.

Precisamente esta función editorial será otra de las actividades más destacadas. De la misma manera que *LRB* o *Iniciales*, y de forma coherente con la biofilia de la cultura anarquista, *Estudios* fundará una editorial que publicará decenas de títulos. De hecho, esta actividad supondrá, tal como sucede también con un importante porcentaje de la prensa libertaria, una considerable fuente de financiación. Complementariamente, *Estudios* distribuirá, por catálogo, el fondo bibliográfico de otras editoriales, con libros afines a su línea ecléctica, donde destacarán los libros de cultura general, clásicos del pensamiento anarquista o literatura asimilable a sus gustos estéticos[92].

Los contenidos sobre los cuales se edita están estrechamente relacionados con las secciones de la revista; se da prioridad a cuestiones relacionadas con la sexualidad, la pedagogía, la ciencia o el análisis de actualidad. El interés por la primera, en el que el aprendizaje autodidacta se convierte en instrumento a partir del cual pueda accederse al *paraíso de la razón*, tal como lo define Javier Navarro en el título de su libro, se convierte en una de las constantes del pensamiento anarquista. La fe en la ciencia, que ya percibíamos como fundamental en el profundo idealismo de Federico Urales, persiste también entre los redactores de

la revista. En este sentido, gran parte de los contenidos publicados en esta sección permanecen estrechamente ligados a los avances de la anticoncepción o de las técnicas eugenésicas. La sección «Actualidad», donde se realizan comentarios políticos, sociales o económicos, representa, como en el resto de la prensa coetánea, un barómetro para medir el grado de intensidad de la censura. Asimismo, hallamos también artículos y comentarios sobre aspectos relacionados con las artes plásticas. Debemos tener en consideración la gran renovación gráfica propiciada por la incorporación de artistas como Josep Renau (1907-1982), que impulsan estéticas más vanguardistas, presencia de fotomontajes o de fotografías artísticas de desnudos, especialmente femeninos. Finalmente, y variando su peso según coyunturas diversas, encontraremos artículos sobre filosofía, medicina, naturismo, ciencia, literatura, anticlericalismo, política, economía, pacifismo, historia o geografía.

Por la gran influencia de Isaac Puente y Fèlix Martí Ibáñez en la línea editorial de la revista, la medicina naturista será uno de los principales temas que contribuirán al peso del componente individualista. *Estudios* ayudará a su influencia y difusión entre el universo libertario. Ambos doctores, con la colaboración de otros médicos como Eusebio Navas o Roberto Remartínez, apostarán por una medicina alternativa a la alopática —que ataca los síntomas mediante la administración de fármacos, sin resolver la causa profunda de la enfermedad—, con la adopción de una visión más global, reivindicando medicinas alternativas —que sí lo hacen— como la homeopatía. En todo este poliédrico movimiento de renovación médica, las páginas de *Estudios* sirven para defender un nuevo concepto de la medicina y del médico. El médico debe dejar de ser considerado como un profesional liberal, que trata de minimizar los síntomas de las patologías somáticas. Debe superar el estatus de aquel que trata de parchear los desequilibrios físicos, psíquicos y sociales que son los verdaderos agentes causantes de las enfermedades, de la enfermedad global que afecta tanto a los individuos como a la colectividad. Debe ser la vanguardia del proletariado en la lucha por destruir las causas de estos desequilibrios: condiciones de vida y de trabajo que son auténticos atentados contra la salud; un urbanismo insalubre; una alimentación precaria e inadecuada; y un conjunto de usos, costumbres y creencias basados en el prejuicio que suponen un grave obstáculos para el ejercicio de la libertad individual, como la prohibición del aborto[93].

Así pues, podemos interpretar *Estudios* como un órgano de apoyo a los grupos naturistas más afines al movimiento libertario —o anarconaturistas, según definición coetánea—. Muchos naturistas leen la revista, y esta publicación sirve de plataforma de debate del movimiento y contribuye a su articulación en el seno del anarquismo. Se establecen así también lazos con los naturistas que

practican el nudismo, lo que explica la aparición de nudistas en sus páginas y portadas.

Como ya hemos comentado, otro de los temas recurrentes y con sección fija es el de la educación. La sacralización de la pedagogía es una de las constantes en el pensamiento anarquista[94]. Sin embargo, las últimas aportaciones historiográficas obligan a replantear esta presunta mitificación[95]. A pesar de las raíces ilustradas y rousseaunianas del pensamiento pedagógico libertario, las ideas sobre la iniciación permiten percibir una influencia individualista en las ideas pedagógicas expresadas en la revista y algunas de las escuelas organizadas por los anarquistas. Estas concepciones tratarían sobre todo de preservar la independencia moral y psicológica del alumno a partir de una interacción voluntaria e igualitaria, con una enseñanza individualizada, y en la que los roles educativos pueden intercambiarse con relativa facilidad. De hecho, algunos de los planteamientos, que no siempre tienen por qué corresponderse con una más prosaica realidad, apuntarían a una iniciación más que a una educación en la que cada alumno, a diferencia del modelo uniformizador de los sistemas escolares nacionales, podría llegar a metas diferentes, por caminos diversos.

Por otra parte, la injusta ejecución de Ferrer i Guàrdia comporta una mistificación de la escuela racionalista per se, de manera que a menudo se utiliza la marca sin un significado concreto, prescindiendo de unos presupuestos pedagógicos no siempre bien definidos, con medios y objetivos similares a los formulados por el librepensador fusilado en 1909. Y éstos son, según el resumen elaborado por Javier Navarro: el absoluto protagonismo del niño como sujeto educativo; una educación para la vida y la naturaleza —como reacción al dogmatismo y la artificialidad de la sociedad establecida, y quizá motivada por la insalubridad de la mayoría de recintos escolares—; cambios en el rol de los educadores —en un sentido igualitario, como contrapartida a las jerarquías, antagonismos de poder y los excesos de la disciplina escolar—; en los contenidos —contra la cultura «burguesa» y «clerical» dominante—, y finalmente un abstracto concepto de escuela nueva y libre.

En una línea similar a la de *LRB* y otras revistas anarquistas, *Estudios* reverenciará la ciencia y los progresos científicos, y, como ellas, dispondrá de una sección de divulgación científica con intenciones pedagógicas para informar a los lectores de inventos, descubrimientos y novedades tecnológicas. Uno de los campos predilectos de los editores, quizá por la influencia de los médicos naturistas que colaboran, es el de la biología. El interés por negar validez a las creencias religiosas motivaba la publicación de artículos que contradecían abiertamente los postulados de la Iglesia sobre cuestiones como el origen de la vida o las teorías evolucionistas, todo ello desde un punto de vista materialista, no

excluyendo por ello un cierto sentido de sacralización de la ciencia, a menudo incluso, con un tono de idealización poética[96].

Precisamente, en lo referente a la poesía y a la considerable presencia dedicada a la literatura y las artes en general, coincide también con lo que le sucedía a LRB, aunque con un grado de importancia cuantitativa inferior. A lo largo de la dictadura, la presencia de secciones y artículos dedicados a la literatura había sido mayor, hasta que el menor peso de la censura había permitido diversificar las temáticas tratadas. Sin embargo, como sección fija, y a cargo de Antonio García Birlán, los comentarios bibliográficos se mantuvieron en la casi totalidad de los números de la revista; y la literatura, con una estética próxima a los postulados del individualismo más puro, mantuvo un prestigio muy significativo, como expresión de unos valores afines a la línea de la publicación valenciana; de hecho representaba el 21% de la Biblioteca de Estudios[97].

Los valores estéticos defendidos comparten elementos con los de *LRB*. Para los editores, toda creación artística representa una expresión de la vida y del ideal, y preferentemente debe tener contenido social. En este sentido, y para diferenciarse del realismo social proveniente de la Unión Soviética, se reivindica una literatura popular, aunque no proletaria. Una literatura viva y próxima a los problemas cotidianos, con valores y emociones humanos, pero en ningún caso una literatura de combate o propaganda. Un arte preocupado por los temas universales, y no un seguidismo de modas. Un arte pedagógico, asequible para todos, y no un arte comercial. A partir de estos principios no resultará difícil hallar artículos donde se muestra hostilidad hacia la literatura predominante en ese momento, pero también contra el mundo literario oficial, por las arbitrariedades de su canon y por el alejamiento creciente de las vanguardias artísticas, consideradas como artificiosas y elitistas, de las preocupaciones de las clases bajas.

Como buena revista anarquista, *Estudios* desarrollará una intensa actividad editorial. De sus libros publicados, una gran parte, como acabamos de señalar, corresponde a obras literarias. Una breve mirada a los títulos permite conocer los gustos estéticos de los editores y, presumiblemente, de los lectores. Los clásicos rusos, especialmente Tolstoi, mantienen un peso determinante en sus preferencias. Dostoyevski, Gorki y Chejov acaban de completar el panorama cuyo contenido social se combina con los problemas psicológicos y existenciales de los personajes. Víctor Hugo, Émile Zola y sus obras de alto contenido social como *Los Miserables* o *Germinal* se reeditan muy a menudo. Joseph Conrad, Oscar Wilde, Ibsen o el dramaturgo vienés Wedekind acaparan también preferencias. Los valores de libertad individual, crítica e insumisión contra el orden establecido, los convencionalismos o el relativismo moral son rasgos que caracterizan a estos autores y que atraen a unos lectores predispuestos a compartir sus

valores. Han Ryner y Panait Istrati serán también autores que resultarán muy atractivos para el público, al igual que las novelas sociales de Upton Sinclair. Finalmente, por lo que respecta a los autores españoles, los más publicados serán los de la Generación del 98: el Unamuno más intimista, el Baroja más social y la obra literaria de Higinio Noja Ruiz (1896-1972) o Francisco Caro Crespo (1900?-1927)[98].

Aparte de algunos relatos breves que aparecen en sus páginas, a imitación de La Novela Ideal de *LRB*, los editores de *Estudios* tratan de publicar (entre 1928 y 1931) La Novela Mensual de Estudios, relatos de mediana extensión que ocuparán las últimas diez o doce páginas de la revista, de autores como Pompeu Gener, Iván Turgenev o Dostoievski. Desde 1931, desaparece como sección fija, aunque se mantiene el espacio dedicado para poder continuar publicando diversos relatos. La mayoría de estos escritos literarios, más de una treintena, tendrán como autor a Han Ryner. En estos cuentos, Ryner expresará lo que serán los valores compartidos por muchos colaboradores de la prensa individualista: una constante búsqueda interior que conduce hacia la sabiduría; la reivindicación de la heterodoxia, de ir contra corriente, de huir del rebaño; la tendencia a la rebelión íntima, o la voluntad de la armonía personal, todo ello coherente con la tendencia más espiritualista del naturismo[99].

El anticlericalismo, como en el resto del movimiento libertario, es otro de los elementos frecuentes que se acentuará a medida que la República empieza a experimentar conflictos con la Iglesia. Precisamente el bienio 1931-1932, cuando el advenimiento de la democracia suscita todavía expectativas de cambio, será cuando más se intensificarán los ataques contra la institución eclesiástica. El discurso anticlerical, a menudo azuzado por el individualista francés André Lorulot, tendrá sus repercusiones en *Estudios*. Se atacará a la religión institucionalizada por el papel negativo asumido en el pasado, por su irracionalidad que la convierte en el contrapunto del progreso científico y filosófico. Se criticará su proselitismo y la manipulación ideológica a la que somete tanto a creyentes como a agnósticos. Si embargo, el anticlericalismo libertario no tiene por qué corresponderse con una absoluta fobia antirreligiosa. El ataque al catolicismo resulta compatible con el ensalzamiento de la figura de Cristo, ya sea mediante el recurso al misticismo literario de Tolstoi, ya sea por otras recreaciones literarias de escritores como los ya citados Panait Istrati o Han Ryner[100].

Otro de los temas que mantendrá una presencia importante en la revista, y que conectará con las preocupaciones de los individualistas libertarios, será el del antimilitarismo. Si bien ya existe un substrato pacifista previo en el seno del movimiento anarquista[101], el impacto de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) entre generaciones de europeos fue de una magnitud aplastante. A pesar

de que España no intervino ni tuvo que padecer directamente las consecuencias, la conciencia del horror de cuatro años de una guerra total, de los efectos de las nuevas armas y de las secuelas físicas y psicológicas impresionaron especialmente a un movimiento tan internacionalizado como el anarquismo. En las páginas de *Estudios* resultan frecuentes los testimonios y recuerdos personales de ex combatientes con problemas de reinserción social y psicológica, que reflejan la barbarie y lo absurdo del conflicto. Por otra parte, la revista también vehicula los testimonios literarios que durante las décadas de los veinte y los treinta se empiezan a popularizar. Así es como la editorial libertaria publicará relatos sobre la guerra de Thomas Mann, Edmundo d'Amicis o Romain Rolland o hará críticas elogiosas de obras significativas de la literatura antibelicista como *El fuego* d'Henry Barbusse (1930) o *Sin novedad en el frente*, de Erich Maria Remarque (1930), esta última un año después de su primera publicación.

Paralelamente, y de manera especial durante la década de los treinta, desde la revista se acentuarán las críticas a la hipocresía de la diplomacia internacional por las políticas de alianzas y rearme en que confían los Estados europeos, y que hacen presagiar una conflagración aún más espantosa que la anterior. Así, redactores y colaboradores presentarán como culpables, aparte de a la clase política y a los grupos dominantes, únicos beneficiarios de la guerra, a los fabricantes de armas, quienes reciben los peores calificativos.

Como fórmula de oposición al creciente militarismo de los treinta, y ligado al movimiento antimilitarista internacional, las páginas de la revista servirán para defender la objeción de conciencia. En estas campañas, la revista se hará eco de actitudes y personas como Albert Einstein, cuyas ideas antibelicistas gozarían de gran prestigio entre los lectores. A la vez, y por iniciativa de Isaac Puente y de María Lacerda de Moura, se participaría en diferentes asociaciones internacionales contra la guerra, como la Asociación Internacional Biocósmica, una asociación heterogénea y antidogmática, formada por sabios o personajes de gran prestigio intelectual que trabajaba a favor de la fraternidad universal.

El hecho es que la participación de numerosos colaboradores y responsables editoriales de la revista en el movimiento internacional contra la guerra fue considerable, a pesar que que no tuvo la trascendencia de otros países como Francia, Bélgica o Suiza. En este asociacionismo pronto se inició un estrecho contacto con Eugen Relgis, un anarquista rumano residente en Francia y seguidor de las ideas humanitaristas del escritor francés Romain Rolland. Se trataba de unas ideas difundidas y asumidas de forma temprana por *Estudios*, consistentes en desarrollar un sentido humano de la existencia, alejado de la política de masas promovida por los movimientos totalitarios. Estas ideas representaban una apuesta por el respeto a la diversidad y a la pluralidad de opiniones, una queja

por el desfase entre progreso exterior técnico-científico y el progreso interior individual, y una defensa de la evolución civilizadora progresiva frente a la idea de la revolución armada. Como puede verse, el influjo de los principios individualistas o la crítica de Stirner y Tucker de la revolución resultan evidentes[102].Por otra parte, la revista servía para difundir las actividades del movimiento antimilitarista internacional, con el que colaboradores como Martí Ibáñez mantenían lazos. Así se hablaba de asociaciones como los Hogares Libres Internacionales, la Liga de Refractarios contra la Guerra, o la Liga Internacional de Combatientes por la Paz. El Dr. Fèlix Martí Ibáñez llegó incluso a asistir, con una representación de las Juventudes Libertarias, al Congreso Internacional Juvenil contra la Guerra, celebrado en Ginebra en 1936[103].

De todas formas, lo que más obsesionaba a redactores y colaboradores de *Estudios*, como bien señala Javier Navarro, es el intento de construcción de una nueva moral, de un sistema alternativo de valores, antagónico del dominante en la sociedad capitalista y coherente con los principios libertarios. Y en este punto se evidencia el carácter anarquista de la publicación. Esto, que resulta esencial para entender el anarquismo per se, no representa ninguna novedad respecto de la ideología y el movimiento libertario, sino que se adentra en sus raíces históricas. Es una constante preocupación con un substrato muy anterior al de la propia revista y a la dispersión de tendencias iniciada desde finales del siglo XIX, y ya comentadas abundantemente por Brenan, Woodcock o Álvarez Junco[104]. Y es que el anarquismo, más que una ideología, un sistema conceptual o un conjunto de creencias es, ante todo, una forma de vida y de entender el mundo.

Las referencias a la superioridad ética del anarquismo serán constantes, en la misma línea que lo considera Marisa Siguán[105] y que se desprende de su estética. Este prisma anarquista que condiciona la percepción del mundo, que influencia poderosamente esta manera de vivir y mirar, de pensar y actuar, permanece estrechamente relacionado con el origen poliédrico de esta filosofía. Habrá un importante componente del pensamiento racionalista ilustrado, del pensamiento liberal, e importantes conexiones con los valores del republicanismo y federalismo. Todo ello será generador de un carácter ecléctico y de una ausencia de rigidez doctrinal. De hecho, el anarquismo propugnado por *Estudios* será más una actitud vital que una construcción ideológica acabada[106].

Las reflexiones individualistas resultan también muy frecuentes en las páginas de la revista. Intelectuales como *Julio Barco* —seudónimo de Antonio García Birlán (1891-1984)— realizan constantes exaltaciones del individuo, que contrastan con un ambiente, el de los totalitarismos de entreguerras, que más bien reivindican el papel de las masas. En este sentido, hallamos la presencia de las ideas más estirnerianas en las cuales no hay nada que pueda situarse por enci-

ma del individuo[107]. Elementos como el difícil equilibrio entre igualdad o libertad, donde esta última no debe someterse a la primera, sirven para criticar el espíritu político de la tendencia coetánea de los movimientos socialistas a menospreciar el valor de la libertad.

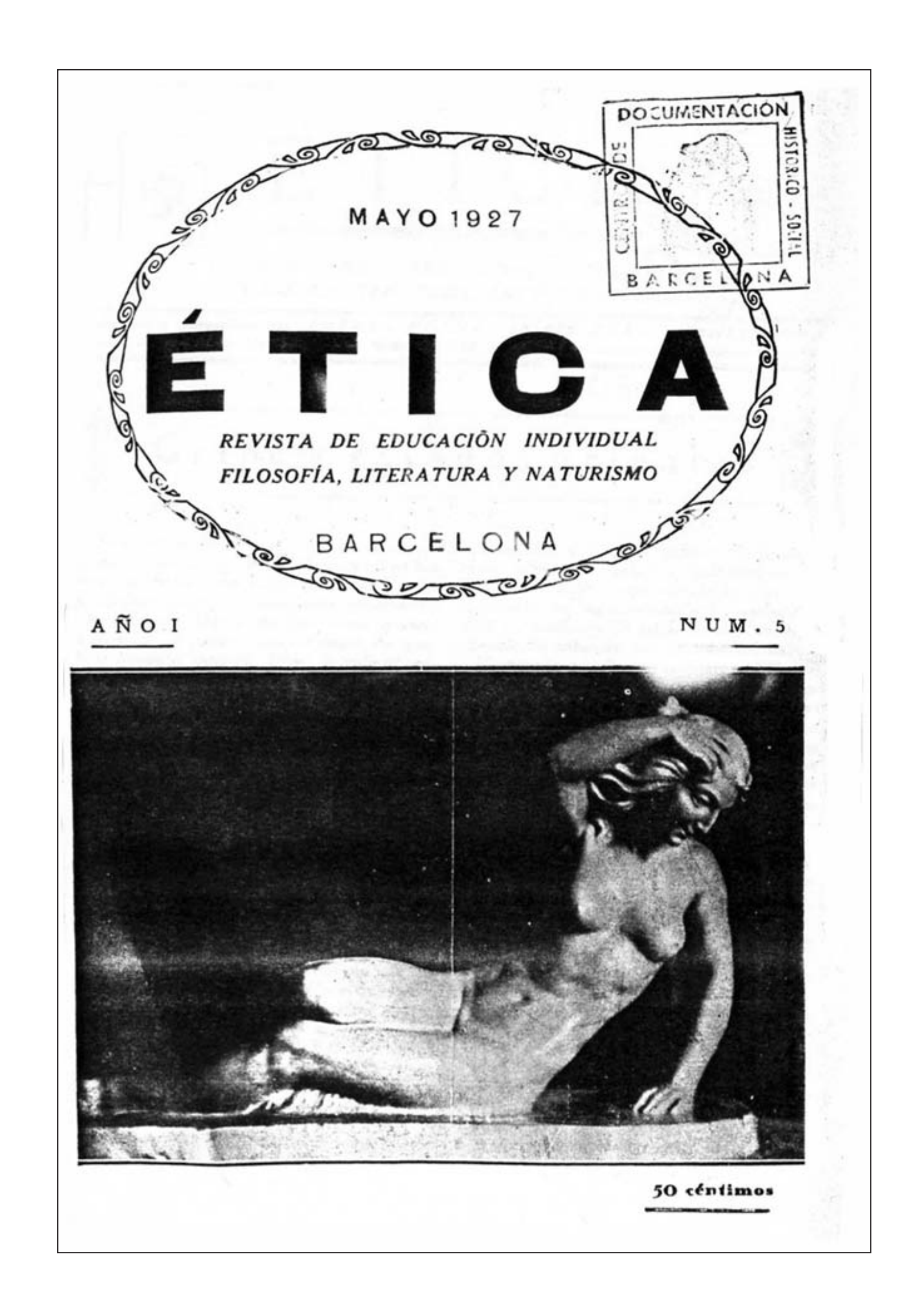
En cualquier caso, al igual que sucedía con los Montseny y, en cierta manera, con el individualismo liberal norteamericano, en la tensión permanente entre individuo y colectividad, se acepta la idea de un individualismo solidario, en la conciencia de que toda libertad absoluta, toda autoafirmación individual, comportaría una lucha constante que podría comportar un desgaste insoportable para la sociedad; por lo que se hacen necesarios unos mínimos criterios, como la solidaridad entre individuos, para una convivencia pacífica y evitar entrar en una dinámica de conflicto perpetuo[108].

Por otra parte, y coherentemente con los valores morales y educativos defendidos por *Estudios*, se considerarán muy positivamente las actitudes individuales basadas en la fuerza de la voluntad, la acción directa, la rebeldía inconformista de los individuos. Esto es fácilmente identificable en los espejos literarios de la revista y de buena parte del movimiento anarquista coetáneo[109]. Las historias personales y de personajes fundamentados en la lucha por la superación moral e intelectual por la vía de la educación se convertirán en referentes para los editores de la revista, modelos a imitar por los lectores convencidos. Todo ello, acompañado por una estética y un lenguaje místicos, a veces nietzscheanos[110].

Ética e *Iniciales*

Las revistas barcelonesas *Ética* (1927-1929) e *Iniciales* (1929-1937), a pesar de tratarse de publicaciones de difusión limitada, tanto por sus contenidos como por su dilatada trayectoria, resultarán imprescindibles para poder conocer y analizar el pensamiento individualista anarquista de las décadas de los veinte y los treinta. A pesar de poseer dos cabeceras diferentes, la segunda resultará la continuación de la primera (tal como sucedió con *Generación Consciente – Estudios*). El cambio de nombre, como en el caso de la publicación valenciana, se deberá a la necesidad de resolver el problema legal, lo cual no implica una evolución interna de los contenidos.

De todas formas, si bien *Ética-Iniciales* no tendrá la gran difusión de *Estudios* ni el eco de *La Revista Blanca*, no por ello será menos trascendente en el movimiento libertario. Es más, el hecho de que se trate de la primera revista que se declara explícitamente individualista nos permitirá calibrar los procesos de penetración de las ideas individualistas en el seno del siempre multifacético universo anarquista, y servirá como excelente base de análisis para seguir el discur-



so individualista y su influencia en el conjunto de ideas que conformarán la red conceptual ácrata a lo largo de la Dictadura y la Segunda República.

Como veremos, este individualismo explícito comienza en la declaración de principios recogida en los diferentes subtítulos de la publicación: *Ética. Revista de Educación Individual, Filosofía, Literatura, Arte y Naturismo* (1927-1929); *Iniciales. Revista Ilustrada de Educación Individual* (1929); *Revista de Educación Individual* (1929); *Revista Mensual Ecléctica de Educación Individual* (1929-1932); *Revista de los Espíritus Libres* (1933-1934); *Superación Moral y Física del Individuo* (1935); *Revista de Cultura Individualista* (1935); *Revista Mensual de Cultura Individualista Anarquista y Naturista* (1935) y *Revista Mensual Individualista* (1936-1937).

Además de contar con colaboradores individualistas como Ryner, Armand, García Birlán o Mariano Gallardo, la revista mantendrá una línea editorial basada en ideas y conceptos claramente individualistas aparte de encabezar, como veremos, iniciativas estirnerianas como el intento de creación de una federación de individualistas a la manera de las uniones de egoístas propugnadas en *Der Einzige*...

A pesar de la trascendencia que, desde el punto de vista ideológico, mantendrán ambas cabeceras, tanto la existencia de la revista como su contenido o su línea son hoy todavía bastante desconocidos. Únicamente las referencias parciales de Antonio Elorza[111], en su trabajo realizado en la primera mitad de los setenta, y referidas especialmente al período de la dictadura, y la más reciente investigación de quien suscribe esta investigación[112] se ocupan de recuperar la memoria histórica de estas publicaciones.

Precisamente Elorza sitúa los orígenes de la revista en el contexto de la presión de la dictadura contra la CNT, y los márgenes relativos de libertad que, en cambio, las autoridades primorriveristas dejan para la acción cultural del universo anarquista. Surgida entre grupos de naturistas anarquistas, especialmente alrededor del Ateneo Naturista Ecléctico, próximo a la masonería de Barcelona[113], y de la iniciativa particular de J. Elizalde, *Ética* será una revista que tratará de reunir diversas tendencias y grupos en el seno del anarquismo, como el naturismo, el nudismo, el sexualismo revolucionario, el esperantismo o el antimilitarismo. A su vez, pretenderá romper con los convencionalismos sociales y morales, con los hábitos establecidos en los usos cotidianos, promover la revolución desde las propias conciencias. De hecho, la introducción en España de la filosofía de Han Ryner, con todo su discurso introspectivo, de cuestionamiento constante de los propios prejuicios, de instinto de búsqueda permanente de la identidad, se realizará mediante la revista barcelonesa y las traducciones al español de Elizalde. Así, muy pronto, muchas portadas de Ética contarán con fragmentos literario-filosóficos del individualista francés[114].

Por otra parte, otra razón de ser de *Ética* es la de marcar distancias entre el naturismo anarquista y el difuso conjunto de tendencias vegetarianas naturistas más terapéuticas, como podían ser las representadas por órganos como *Naturismo* o *Pentalfa*, de Barcelona, y *Helios*, de Valencia, más centradas en aspectos físicos y terapéuticos que en una concepción más global y social elaborada desde la óptica anarquista. A la vez, los editores de *Ética* tratan de activar una red asociativa para poner en práctica sus ideas sobre la implantación del nudismo, el excursionismo, las actividades físicas recreativas o el activismo cultural. De hecho, la revista es una actividad más del Ateneo Naturista Ecléctico, una entidad asociativa de orientación individualista.

Esta institución, en principio no muy diferente del resto de instituciones similares y frecuentes en el universo cultural anarquista de la época, que servía especialmente como espacio de lectura, de celebración de cursos y conferencias, y con una activa sección excursionista, Sol y Vida, una asociación que, ubicada en un principio en la sede del Ateneu Enciclopèdic Popular, pretendía coordinar a los grupos naturistas de Cataluña de orientación libertaria, reconducir sus simpatizantes hacia el individualismo y tratar de reunirlos en una frustrada Federación Nacional de Individualistas[115].

Paralelamente, las actividades del Ateneo y de la revista servían, a la vez, para dar cobertura a los preparativos revolucionarios. Aparte de la participación de *Ética* y de su editor, J. Elizalde, en la fundación en la playa de El Saler de la FAI, en el verano de 1927; la policía, en el informe reseñado por Elorza, detectó una gran actividad conspirativa contra la dictadura entre agosto y septiembre de 1928. Esta sospecha justificó un registro en que se hallaron documentos hostiles al régimen de Primo de Rivera, contactos con militantes anarcosindicalistas y una serie de anomalías administrativas que comportaron la primera de las clausuras impuestas por los representantes de la autoridad. Los encontronazos con el poder y los problemas económicos serán dos de los factores que condicionarán las desapariciones y reapariciones de la publicación barcelonesa. A pesar de todas estas dificultades, de las precariedades materiales y obstáculos políticos, *Ética* e *Iniciales* mantendrán una larga trayectoria, con más de ochenta números publicados a lo largo de diez años de existencia[116].

Al investigar anteriormente esta significativa publicación, el autor de estas líneas consideró útil dividir en cinco períodos diferentes su trayectoria. El primero, entre enero de 1927 y enero de 1929, sería cuando la cabecera se denominaba *Ética*. Los editores, un grupo de afinidad alrededor de J. Elizalde, Adolfo Ballano y Miguel Miró, utilizaban profusamente el adjetivo «ecléctica» para definirla. Y este uso lo deberíamos considerar desde dos acepciones diferentes: ecléctica en tanto que las temáticas tratadas eran variadas —naturismo, arte, literatura, sexua-

lidad y filosofía individualista—; y, a la vez, como sinónimo de pluralidad, tolerancia y deseo de marcar distancias respecto a cualquier posición dogmática o respecto a las diferentes familias y tendencias en el seno del anarquismo. A lo largo de este bienio, tanto la apariencia física como la estructura de contenidos serán similares a los de *La Revista Blanca*; incluso Federica Montseny, que en ese momento mantiene una relación cordial con Elizalde, colaborará ocasionalmente. Hasta el último número de esta primera época mantuvo una cierta calidad gráfica, extensión y regularidad de aparición. Sin embargo, la presión policial, que supone la detención y encarcelamiento del equipo editor, y sus problemas económicos conducen a su primera y breve desaparición en enero de 1929.

Inmediatamente después, al mes siguiente, se produce un cambio de cabecera, y la revista pasará a denominarse *Iniciales*. En un principio contará con los mismos colaboradores, a pesar de que pronto iniciará un progresivo proceso de relevo en su dirección. Se seguirá una línea similar a la anterior, con el mismo culto a la filosofía de Han Ryner, quien continuará publicando algunos textos en la portada. De *Ética* heredará su archivo —con la venta por correo de algunos ejemplares atrasados y encuadernados— y también su penosa situación económica. Precisamente esta segunda etapa, que comienza en el momento del cambio de nombre y que se prolongaría a lo largo de 1930 y 1931, se caracterizaría por la precariedad de medios, la disminución de la calidad gráfica, la reducción cuantitativa de contenidos y la gran irregularidad de su aparición, con grandes lapsos temporales sin publicarse. Por otra parte, esta segunda etapa será a la vez un período de transición en el que, paralelamente a la sustitución de editores y colaboradores, parece abandonarse el modelo de *La Revista Blanca* y se consolida el intento de crear una publicación gráfica, con características más singulares, con una apuesta por contenidos más declaradamente sexuales, naturistas e individualistas, más en la línea de *Estudios*, aunque sin su calidad ni dimensiones. El individualismo empezará a ser cada vez más explícito, con colaboraciones y correspondencia cada vez más asidua con E. Armand, Mariano Gallardo, Sébastien Faure o André Lorulot. Finalmente, en este período la redacción se trasladará a un local propio, en la calle Premià, número 44, del barrio de Sants, y la revista, al igual que las publicaciones periódicas analizadas anteriormente, creará una editorial Somo (1929-1930), posteriormente Ediciones de Iniciales (1932-1934)[117].

La tercera etapa es quizá la más significativa. Entre principios de 1932 y octubre de 1934 la revista, que vuelve a estabilizar su aparición mensual, su formato y extensión —a pesar de que no llegará a la que consiguió *Ética*—, difunde ya de manera abierta y reiterativa unos valores que podríamos denominar de anarconaturismo radical, en el que se trataría de conjugar el anarquismo inequívocamente individualista con una defensa extrema y provocadora de la práctica

del nudismo. Podría hablarse de una época caracterizada por la subversión sexual, la apología del uso de medios anticonceptivos y la publicación, en portada, de fotografías de nudistas, que representan una ruptura con el mundo que les rodea, con las concepciones morales dominantes y que se convierten, por tanto, en un ejercicio de afirmación individualista, de símbolo de liberación de los convencionalismos sociales y prejuicios sexuales.

Octubre de 1934 supone la culminación del sentimiento de frustración de las esperanzas populares respecto a la Segunda República, y ello se traduce en la brusca interrupción de la historia de la revista barcelonesa. La radicalidad del bienio 1933-1934 implicó que los adversarios sociales y morales intentaran frenar los subversivos conceptos morales defendidos desde la calle Premià. Así, en plena represión de los hechos de octubre, la redacción fue asaltada, el local destruido, y según explican los editores, su fondo editorial confiscado o quemado y nunca más recuperado[118]. Después de este golpe tan duro, al cual hay que añadir la restauración de la censura, la endémica precariedad económica y una disminución en el número de lectores reconocida por los propios editores, *Iniciales* no volverá a reaparecer hasta mayo de 1935[119]. Esta última época, de reconstrucción, llegará hasta el estallido de la guerra civil y se caracterizará por una pérdida de calidad gráfica, la desaparición de las fotografías de nudistas en las portadas y la atenuación de los contenidos sexuales —a pesar de una activa campaña de divulgación de métodos anticonceptivos—, en beneficio del interés por llenar de contenido el concepto, formulado por Isaac Puente, asiduo colaborador, de *comunismo libertario*, y el intento de crear comunas individualistas inspiradas en el modelo de los *milieux livres* experimentados por Armand, o de recuperar la vieja y frustrada iniciativa de Elizalde de crear una federación de individualistas. El estallido de la guerra y la revolución paralizó, nuevamente, la redacción. Como epílogo final, entre abril y mayo de 1937, justo antes de los hechos que culminaron con el enfrentamiento de anarquistas contra comunistas y autoridades republicanas, aparecerán los dos últimos números.

A pesar de las diferentes etapas por las cuales pasará *Ética-Iniciales*, su estructura, ámbitos temáticos y secciones se irán manteniendo con pocas variaciones. Las preocupaciones prioritarias, las que dispondrán de un mayor peso cuantitativo, serán las relacionadas con la sexualidad. Debates sobre modelos familiares, defensa del eugenismo, neomalthusianismo, derecho al aborto, uso de contraceptivos o la reivindicación del valor revolucionario del nudismo.

El debate teórico sobe anarquismo e individualismo forma parte esencial de los contenidos de la revista. Editores y colaboradores tratan de construir un discurso específicamente individualista en el poliedrismo de un anarquismo que, en ese momento, cuenta con una corriente sindicalista mayoritaria, junto con

aquellas tendencias difusamente puras del anarquismo organizadas alrededor de la FAI. A menudo se criticará a unos y a otros por sus concepciones éticas y antiasociativas. Se reprochará a ambas tendencias la existencia de militantes que desprecien el naturismo, que carecen de correctos hábitos de salud —las campañas contra el alcohol, el tabaco y el café resultarán muy frecuentes—, que asumen acríticamente prejuicios morales o sexuales y que necesitan formar parte de organizaciones jerarquizadas en las cuales se renuncia a la voluntad individual.

Los aspectos relacionados con el naturismo serán de gran trascendencia. El carácter anarconaturista precipitará los conflictos con el resto de un naturismo esencialmente diverso y divergente en sus filosofías y prácticas. A pesar de que, desde un principio, los editores no habrán demostrado ningún problema al aceptar colaboraciones de naturistas ajenos a su orientación política, a medida que vayan definiendo con mayor precisión su concepto de naturismo anarquista e individualista podrá percibirse un rechazo creciente hacia las posturas más estrictamente terapéuticas. Si bien en el seno del naturismo convivirán, durante la década de los veinte, estas tendencias divergentes, poco a poco se irán clarificando las diferencias y acabarán precipitándose las tensiones y conflictos. Ello quedará reflejado en los enfrentamientos del Congreso Naturista de Málaga, en 1927, y sobre todo, en el de Barcelona, en 1929, cuando llegue a escenificarse la ruptura[120].

Un tercer bloque de contenidos implicaría el sentido pedagógico inherente a las revistas culturales anarquistas. Como en tantas otras, existe un gran interés por publicar divulgaciones científicas, a menudo asociadas a una cierta obsesión atea y antiteísta, filosofía que también serviría para poner de relieve la incompatibilidad entre ciencia y religión, fe y razón. Así se hablará profusamente de las teorías de Darwin o de la negación de la existencia del alma. De todas formas, y a diferencia del culto a la ciencia rendido por las anteriores generaciones de libertarios, la ciencia será percibida con un punto de escepticismo, a causa de su ineficacia a la hora de resolver los problemas sociales.

Arte y literatura mantendrán también una importante presencia. Si bien las discusiones sobre estética no serán relevantes, nunca faltarán comentarios sobre las novedades bibliográficas de libros, revistas y opúsculos afines a su ideología, ya sea de literatura —no faltarán críticas literarias sobre La Novela Ideal o la Biblioteca de Estudios—, políticos, científicos o de divulgación sexual.

Sobre esta base, a medida que evolucione la revista y cambie la cabecera, se irán modificando contenidos, orientaciones y el peso de determinadas secciones en detrimento de otras. A pesar de las reducciones en la extensión, hallaremos continuidades y cambios. Las continuidades expresarán la esencia de la revista, y los artículos sobre naturismo anarquista, sobre sexualidad y sobre los principios

ético-políticos del individualismo constituirán los tres ejes básicos que definirán los diez años de *Ética-Iniciales*. Los cambios marcarán las diferentes coyunturas de la época. El interés por el nudismo corresponderá a la radicalización de su discurso en un momento en el que las circunstancias políticas y sociales propiciarán un marco más amplio de libertad, convergente con un sentimiento profundo de decepción entre los anarquistas por la evolución política de la Segunda República. Los comentarios de actualidad los podremos leer abiertamente en el momento en el cual, hacia finales de la dictadura, se suaviza la presión de la censura. La aparición de un consultorio médico-sexual, a cargo del Dr. Honorio Gimeno (1907-1991), significará que las nuevas generaciones anarquistas están más interesadas en compensar sus déficits formativos por lo que respecta a un tema tan mediatizado por los prejuicios morales. Hacia los últimos tiempos de la revista, dada la coyuntura internacional, con la extensión de sistemas políticos autoritarios y de masas —entre ellos la ascensión al poder del nacionalsocialismo en Alemania—, la oposición al fascismo irá acrecentando su peso en la revista. Así, las crecientes tensiones internacionales y la posibilidad real del estallido de una nueva guerra mundial hará que los individualistas, tal como sucedía con *Estudios*, participen del asociacionismo antimilitarista internacional e inicien una nueva campaña a favor de la paz y el desarme, con constantes referencias a los horrores de la guerra, o defendiendo la objeción de conciencia y la insumisión como fórmulas para combatir el creciente militarismo de los Estados europeos.

Uno de los hechos que marcaron la revista era la amplia participación que el grupo editor concedía a los lectores. Sobre todo desde el momento en el que se pone en funcionamiento la segunda cabecera, se abren nuevas secciones que permitirán al público expresarse libremente; encuestas que permitirán a los lectores opinar sobre determinados aspectos éticos referentes a la sexualidad, el naturismo, el nudismo o las colonias libertarias; el consultorio médico citado anteriormente, en el que los lectores formulaban sus preguntas sobre salud y, sobre todo, sexualidad; y por la otra, «Los lectores nos escriben», donde podían expresar su opinión sobre cuestiones diversas, intercambiar objetos y servicios, y tratar de buscar, mediante una sección de contactos, una pareja afín.

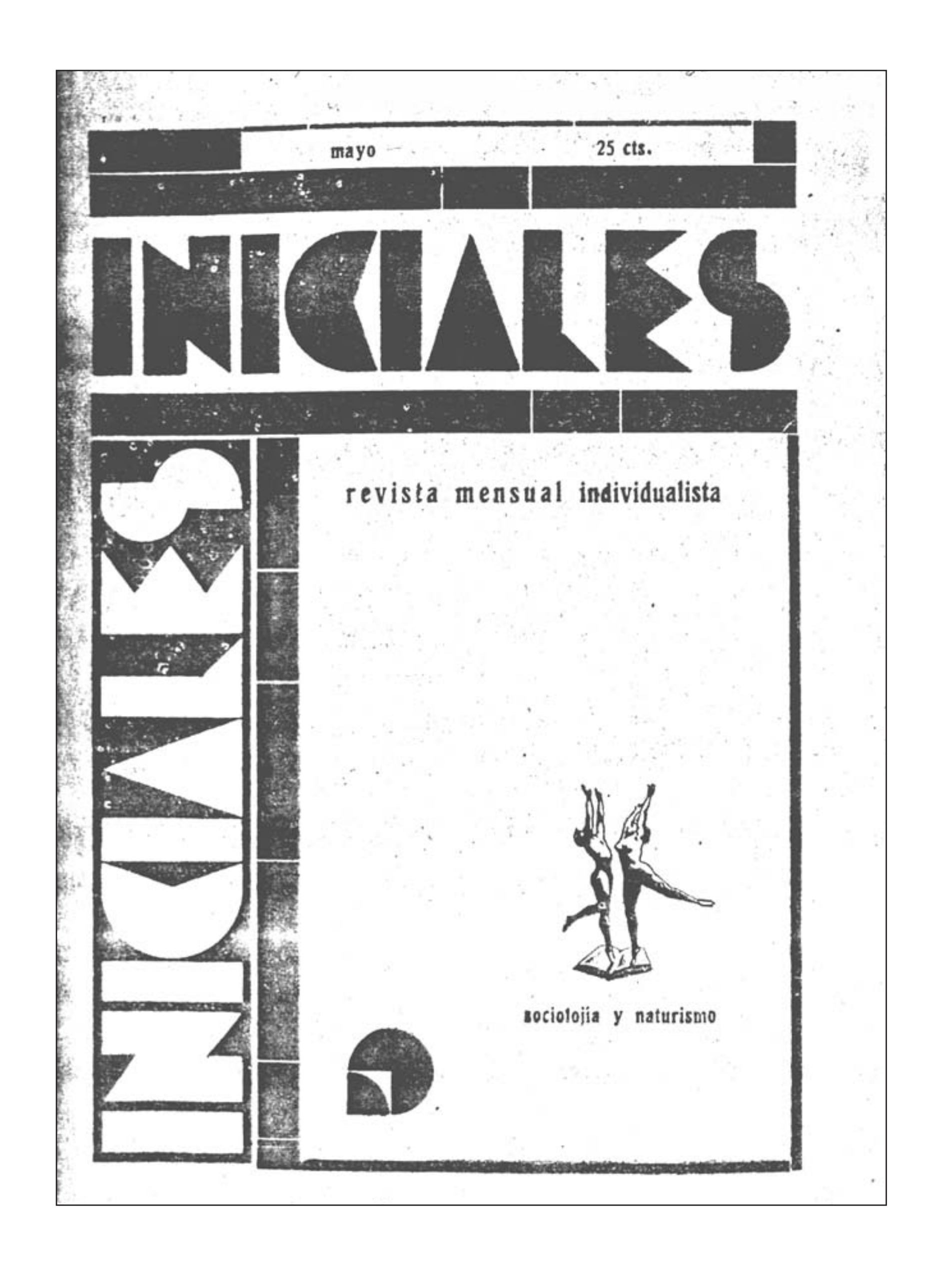
Los cambios en la forma serán muy significativos durante los diez años de trayectoria. Si bien al principio el modelo gráfico estaría en la línea de *La Revista Blanca*, con una extensión considerable —inicialmente 24 páginas, posteriormente 32 con números extraordinarios de 64—; a continuación, asistiremos a una lenta y progresiva disminución por lo que respecta a la extensión, calidad y ambición. La segunda etapa intenta ser una continuación de la primera cabecera, con un número de páginas parecido, que además puede ser encuadernado en volúmenes —con una numeración de páginas que toma como referencia el pri-

mero de enero—, hasta que la irregularidad de su aparición hace rebajar el nivel de sus aspiraciones. La extensión disminuirá de 32 a 24, 16 y, en su punto más bajo, 12 páginas, con la reducción del precio a la mitad, de 50 cts. a 25 cts. En épocas posteriores, la extensión oscilará entre 12 y 18 páginas, con la ocasional inclusión de un breve suplemento de cuatro páginas o bien de algún libro reducido sin encuadernar u opúsculo de las obras que posteriormente editarán en sus colecciones.

En el período de *Ética*, se solía utilizar, en las portadas, una iconografía clásica, preferentemente helénica, con dibujos y fotografías alegóricas de la sabiduría, la cultura o la libertad. El mundo pagano y el culto a la Grecia antigua, con su racionalismo filosófico, en el sentido humanístico de la libertad, fascinaba a los editores, hecho que se reflejaba en algunas narraciones ambientadas en esta época y firmadas por Han Ryner. Posteriormente, y como hemos señalado, su época de radicalización se caracterizará por la exhibición de desnudos, especialmente femeninos, de practicantes del naturismo. También aquí las posturas alegóricas e idealizadas de los y las jóvenes nudistas pretendían transmitir juventud, belleza y libertad. A pesar de que los editores a menudo utilizarán fotografías de archivo de naturistas alemanes en grupo[121], los modelos que protagonizarán las portadas serán, en proporción considerable, los propios miembros y simpatizantes de las asociaciones individualistas y naturistas ibéricas.

La reinstauración de la censura y el ataque nocturno a la revista, durante el otoño de 1934, hará que la calidad gráfica caiga de manera fulminante. El ataque a la sede de la revista y la requisa o destrucción de su fondo editorial probablemente pretendía acabar con esta iconografía —desde el punto de vista retrógrado— obscena o pornográfica. Por ello, desde su primera reaparición de 1935, y hasta el final de su trayectoria, las imágenes con nudistas desaparecerán del todo. Probablemente, la incautación del patrimonio editorial y la suspensión a lo largo de todos estos meses, de forma paralela a la disminución del número de lectores, condicionarían gravemente la supervivencia de *Iniciales*. De hecho, las últimas épocas suponen un compendio de los defectos mostrados durante las dos primeras etapas: un regreso a la modesta calidad gráfica de la primera y una pequeña y reducida extensión, por lo que respecta a contenidos, de la segunda.

En sus inicios, los editores buscaban artículos de colaboradores de un cierto prestigio[122]. Sin embargo, el equipo de colaboradores resultó bastante más modesto y, aparte de los responsables de la revista, los colaboradores más frecuentes serían: Han Ryner, E. Armand, María Lacerda de Moura, André Lorulot, Isaac Puente, Mario Antín, David Díaz, Elías García, Miguel Miró, Antonia Maymón, Higinio Noja y, con posterioridad, su nuevo editor León Drovar y Mariano Gallardo.



El estilo de las colaboraciones de la revista será bastante heterogéneo. Los redactores más habituales y próximos a la dirección se dedican, en artículos más bien de corta extensión, a opinar sobre las grandes cuestiones presentes en el discurso anarcoindividualista. Por su parte, los colaboradores más ocasionales —médicos, científicos o escritores— suelen abordar temáticas más delimitadas, de acuerdo con su ámbito respectivo, con artículos más extensos de estilo divulgativo. En algunos casos, una misma colaboración se dividía en capítulos publicados en números sucesivos y, a menudo, publicada independientemente en forma de pequeños libros u opúsculos.

Precisamente, la publicación y divulgación de libros, al igual que de revistas afines, más que una de las principales fuentes de ingresos, es casi una obligación moral. La obsesión por la cultura, el culto a la letra impresa, se refleja en las secciones bibliográficas de las contraportadas, que anuncian las obras editadas y distribuidas por la revista o por entidades afines. Los contenidos de los libros de su fondo editorial serán una continuación de los de la revista, con idénticos gustos, preocupaciones y criterios estéticos, muy similares a los de la Biblioteca de Estudios o los de *La Revista Blanca*.

Con la detención y encarcelamiento del primer grupo editor, hacia finales de la dictadura, se iniciará un progresivo proceso de cambio del equipo responsable y de colaboradores. La administración pasará a depender de Leandro Vargas y Rosa Serra, y el redactor más frecuente, quien dirigirá la línea de opinión desde la editorial, será León Drovar. Poco a poco se irán produciendo nuevas incorporaciones, muchas de las cuales serán compartidas con revistas afines, como Manuel Medina González, especialmente para cuestiones literarias, la pedagoga y periodista brasileña María Lacerda de Moura, el individualista francés André Lorulot y, ocasionalmente, el polémico escritor colombiano Vargas Vila. Ya en los últimos números, escriben Albano Rosell o el escritor Mariano Gallardo, y se mantendrán los esenciales: Puente, Ryner o Armand, quienes en ningún momento dejan de enviar sus escritos. Paralelamente, de manera más o menos continua, colaboradores de prestigio, médicos o literatos servirán a la revista de aval científico que permite exponer y defender sus ideas sobre sexualidad. Será el caso del Dr. Pierre Vachet, quien difundirá los beneficios médicos del naturismo, el Dr. Arqués, ginecólogo del Hospital Clínico de Barcelona, quien tratará de enfermedades venéreas, María Huot y Jeanne Humbert[123], quienes defenderán eugenismo y neomalthusianismo, el individualista Lorulot, para reflexionar sobre conductas sexuales anómalas, o los destacados eugenistas Gabriel Hardy y Mary Stopes, para divulgar métodos anticonceptivos.

La difusión de la revista, en el panorama de la prensa libertaria de la época, resulta cuantitativamente limitada, inferior al de las dos cabeceras anteriormente analizadas. Sin embargo, es necesario calibrar algunos aspectos que contribuirán a comprender mejor el sentido de la revista. Los propios editores no parecen tener vocación alguna de hacer llegar su mensaje a las masas, más bien al contrario. Conocen su condición de minoría, y desde un aristocratismo estirneriano y armandiano piensan que cada uno debe buscar su propio camino, y que no todos tienen por qué llegar —o ir— a ninguna parte. Saben que solamente el individuo puede librerarse a sí mismo y que eso no siempre es posible. Esta idea será un hecho repetido en otras publicaciones individualistas posteriores y expresará esta tensión entre el sentimiento de pertenencia a un círculo minoritario, alejado —desde su punto de vista— del ganado de los movimientos de masa y las jerarquías, y una cierta conciencia negativa de aislamiento.

A lo largo de toda su trayectoria, *Ética-Iniciales* resulta una revista minoritaria, que nunca parece haber superado la cifra de los dos mil ejemplares vendidos, y que por este hecho, añadido a la falta de ayuda financiera externa, se verá condenada a una endémica precariedad. En un principio dependerá económicamente del Ateneo Naturista Ecléctico, es decir, de las aportaciones personales de los socios, de la venta directa de la revista y de la distribución de libros. También, como sucede a menudo con la prensa libertaria, recibirá donativos desinteresados de personas afines, a quienes se les reconocerá el gesto con la inclusión en una lista de benefactores. No es descartable que recibiera financiación fruto de la lucha ilegalista, sin embargo, no hay ninguna evidencia al respecto. Desde estas frágiles bases económicas, es normal que los editores denuncien reiteradamente los déficits crónicos, deudas y problemas de liquidez que la revista arrastra. Pero éste es un hecho común a toda la prensa anarquista, lo cual, ante la ausencia de un público solvente o la negativa a utilizar sus páginas con fines comerciales, la condenaba a pasar grandes penurias. Por otra parte, también es cierto que estas lamentaciones públicas escondían a veces la finalidad de cobrar impagados o motivar a los simpatizantes a hacer entrega de donaciones.

A finales de los años veinte, poco antes de desaparecer la primera cabecera, la revista, en su última página, reproduce su estado de cuentas. Estos datos nos permiten establecer una aproximación a la cifra de ejemplares distribuidos. Los administradores afirman que cada número supone unos gastos de imprenta de alrededor de 400 pts. Cada ejemplar sale a la venta al precio de 50 cts. En el caso improbable de que saliera a precio de coste, el mínimo requerido para no incurrir en déficit sería de 800 ejemplares vendidos. Puede estimarse que los gastos de imprenta oscilarían entre la tercera parte y la mitad del precio final, lo cual implicaría entre 1.600 y 2.400 revistas. Ello permitiría deducir una venta aproximada de unos 2.000[124]. Posteriormente, los propios editores suministran sus propios datos, los cuales parecen creíbles y pueden justificar la difícil localización de las

colecciones de la revista en la actualidad, con escasas colecciones que únicamente aparecen fragmentariamente en el IMHB, IISG, AEP-CDHSB o el CIRA.

> *Actualmente, Iniciales tiene un tiraje de 2.100 ejemp., con una venta aproximada de 1.100; por lo que faltan vender 500 más para sacar los gastos de edición, y para sacar los de redacción, colaboración y traducciones, sería preciso vender 1.000 más, o sea, un mínimo de 2.000 ejemplares. Así, esperamos tener 500 lectores más para hacerla quincenal, y 1.000 para mejorarla. ¿Conseguiremos pronto mil lectores más?*[125]

Parece que la respuesta fue negativa.

Resulta, a la vez, muy interesante conocer su difusión, a nivel geográfico, conocer cómo y a qué lugares llegaba. A este respecto, y a partir de los datos que pueden extraerse a partir de las intervenciones de los lectores en las secciones en que éstos participaban, puede deducirse la idea universalista del anarquismo sin fronteras. La revista va mucho más allá de su ámbito estricto y del marco estatal español, y se reparte de acuerdo con la geografía libertaria. Si se extrapolan los datos obtenidos, una quinta parte de los lectores de *Ética-Iniciales* reside en el extranjero, más de la mitad de los cuales en América, especialmente Argentina, Uruguay y Estados Unidos. Por lo que respecta a Europa, Francia sería el país de referencia. En la distribución dentro del territorio español, la difusión correspondería al peso proporcional del anarquismo dentro del Estado. Cataluña contaría con más de una tercera parte de los lectores respecto al total de la Península —básicamente la ciudad de Barcelona y su entorno industrial, con una presencia muy significativa en el Alto Llobregat—. El resto, principalmente, y por este orden, Andalucía, País Valenciano, Aragón, Castilla-León y Madrid[126].

Como hemos sugerido desde un principio, el individualismo de influencia francesa es el que inspira la línea ideológica de estas dos cabeceras barcelonesas. Aparte de las colaboraciones directas de los dos grandes intelectuales individualistas Armand y Ryner, el substrato estirneriano presente en los contenidos teóricos parecen introducidos por el director de *L'en dehors*. Otros colaboradores, como Lorulot o Lacaze-Duthiers, así como la asunción de los discursos eugenésicos y neomalthusianos refuerzan esta línea. Ahora bien, no resulta difícil percibir una cierta dualidad entre las influencias respectivas de Armand y Ryner. El pensamiento de este último parece dominar en la primera época, la de *Ética*. Influye, sin duda alguna la presencia de J. Elizalde, su traductor e introductor en el anarquismo hispánico. Sus ideas sobre la búsqueda interior de la sabiduría, el concepto de la existencia como proceso permanente de aprendizaje, la constante reflexión sobre la naturaleza del individuo y la concepción filosófica de la vida cotidiana, no demasiado alejado de las corrientes literarias marcadas por un

Panaït Israti, Stephan Zweig o Herman Hesse —en estos momentos profusamente leídos en los círculos libertarios—, serán ejes en torno a los cuales girarán buena parte de los contenidos. De esta manera, el escritor francés dejará una huella profunda en la línea de pensamiento marcada por la revista; ideas como la necesidad de una revolución interior que debe preceder a cualquier transformación social o política; el desprecio por las acciones de masas, en las cuales siempre se acaba derrochando esfuerzos; la búsqueda de una ética individualista; la necesidad de mantener una actitud ecléctica, en el sentido de abierta. En la revista, muchos colaboradores tenderán a imitar toda esta estética, desde los textos ensayísticos hasta los literarios. Paralelamente, la influencia de Armand, siempre presente, irá acentuándose a medida que pasen los años. Pero será sobre todo cuando desaparezca Elizalde y el núcleo fundador de *Ética*, cuando Ernest Juin, verdadero nombre del individualista, irá ganando peso, mientras que la influencia de Ryner irá diluyéndose. Y este proceso se traducirá en una mayor importancia de contenidos sobre sexualidad, camaradería amorosa, lucha contra los prejuicios y convencionalismos.

La liberación sexual será símbolo y metáfora de la liberación individual, puesto que ésta actúa como transformador de las conciencias. Los comentarios favorables de Mariano Gallardo a este código filosófico elevarán la armandiana tesis de la *camaradería amorosa* a la categoría de dogma de fe. Ello no excluirá, no obstante, las voces críticas a los discursos favorables a la promiscuidad generalizada propuesta por Armand, o que se produzca un debate abierto de manera permanente[127].

A partir de los referentes literarios, las imágenes poéticas de autores como Ryner o Vargas Vila, pueden establecerse los valores que influirán en la construcción de valores alternativos: repudio de los celos, de la idea de propiedad exclusivista respecto a los seres amados, de vitalismo sexual a partir de una promiscuidad tanto corporal como espiritual, formarían parte del contenido básico, del manual de instrucciones sobre cómo organizar una revolución de las conciencias.

Finalmente, otro medio para llegar a este ideal de individuo libre y satisfecho que aparece en los espejos literarios sería el de la autoeducación, el autodidactismo. El autodidactismo, a diferencia del concepto tradicional de educación, según el cual un individuo llegaba por un camino preestablecido allá donde pretendían otros, era un camino vital, un viaje íntimo donde cada uno no tenía por qué llegar a ningún sitio concreto, sino que seguía un itinerario personal y constante hacia el autoperfeccionamiento. Lecturas, conversaciones, intercambios, reflexiones subjetivas eran los medios necesarios para conquistar la libertad individual. Coherentemente con estos principios, los editores de *Ética*, especialmen-

te J. Elizalde, organizaban cursos de idiomas por correspondencia (francés y la versión ido del esperanto), de autoformación por correspondencia.

De todas formas, quizá la huella más profunda del componente ryneriano sería la búsqueda permanente de una nueva ética, de una ética individualista. Hemos podido observar cómo en la dinámica destrucción-construcción inherente al anarquismo más clásico, los individualistas intentan acabar con la concepción tradicional de la moral, basada en un substrato judeocristiano. Aun así, es evidente que muchos anarquistas compartían algunos preceptos morales cristianos, aunque también es obvio que la sociedad coetánea se regía demasiado a menudo por una doble moral, es decir, aceptar públicamente las virtudes tradicionales para transgredirlas en privado. Los individualistas utilizan la crítica para desmantelar el discurso de la moral convencional y, en este punto, la defensa de la liberación sexual adquirirá una extraordinaria importancia. Para poner un ejemplo, la España de los años veinte y treinta abogaba por el matrimonio monógamo y sancionaba el adulterio. Pero la práctica divergía de la teoría y el hecho de tener amantes suponía un elemento de prestigio masculino. Para los anarquistas era necesario destruir el unívoco concepto de matrimonio como base de la familia e ir más allá, con la defensa de modelos familiares alternativos, basados en el amor libre y en la sinceridad como forma básica de relación entre personas de los dos sexos.

Otra de las constantes que lleva a la construcción de una moral nueva es la idea de la superioridad del individuo frente al gregarismo de la masa. Las colaboraciones de Federica Montseny seguían esta línea crítica e insistían en los conceptos de perfeccionamiento individual frente a la creciente despersonalización auspiciada por la época.

Todo ello nos lleva indefectiblemente a dos consecuencias: la conciencia de pertenecer a una minoría con escasa influencia en el conjunto de la sociedad o el mundo libertario, y la aparición de un sentimiento elitista, de un especial aristocratismo generador de problemas de relación con el resto de tendencias anarquistas. Así, los individualistas de *Ética-Iniciales* expresarán a menudo un amargo escepticismo sobre la idea de revolución. Asumiendo la desconfianza estirneriana sobre este último término, muchos individualistas sospecharán que, sin una radical transformación de las conciencias, cualquier cambio no podrá alterar las bases de una sociedad injusta[128].

El eclecticismo será también un concepto constantemente reiterado en los textos de la revista. Se trata de un término que admite dos acepciones diferentes. La primera, la más convencional, indicaría los diversos componentes que conformarían una filosofía determinada, que en el caso de los individualistas barceloneses podría ser el naturismo, autodidactismo, antidogmantismo, el librepensamiento[129] o eugenismo. La segunda, más específica desde la terminología utilizada por los individualistas, indicaría la confluencia de diversas tendencias encaminadas a la perfección del individuo. Un concepto muy ryneriano.

Los individualistas, creen en una revolución permanente, basada en la autosuperación constante. Es decir, es el suyo un concepto de revolución dinámica, de autoperfeccionamiento sin pausa. Pero, sobre todo, lo que más les preocupará, será la constatación de la escasa preparación ideológica y ética de buena parte de los componentes de la CNT. Así criticarán a muchos de sus militantes por fumar, tomar bebidas alcohólicas y mantener prejuicios morales convencionales[130].

Sin embargo, esta alergia contra toda organización no excluye la necesidad contradictoria de organizarse. La idea de crear una federación que pueda coordinar la dispersión de los grupos individualistas, la mayoría de Cataluña y Valencia, es una aspiración que surgirá al principio y al final de la revista. Ya hemos comentado el interés de Elizalde para crearla durante la segunda mitad de los veinte —en cierta medida, el modelo orgánico de la FAI, donde él mismo ocupó inicialmente la secretaría del Comité Peninsular—, hecho que no se culminó con éxito. Posteriormente, hacia 1935-1936 resurge el interés por organizar a los grupos dispersos. Es en este contexto que muchos lectores y colaboradores, influenciados por las experiencias francesas de Armand y sus *milieux livres*[131], exploran las posibilidades de crear comunas de individualistas, incluso desde la propia revista surgen algunas iniciativas en este sentido. La revolución precipitada por el golpe militar de julio de 1936 posibilita la realización de algunos de estos anhelos, y la revista documenta algunas de las experiencias desarrolladas, como la realizada por un grupo de anarquistas individualistas, en una finca agrícola expropiada, en Cerdanyola del Vallès[132].

Al Margen

Con posterioridad a la desaparición de *Iniciales*, en la misma ciudad de Barcelona, en otoño de 1937, en plena guerra civil, surgirá otra publicación periódica explícitamente individualista. Se trata de *Al Margen. Publicación quincenal individualista*. Sobre esta revista de efímera aparición —con solamente seis números documentados[133]— no tenemos constancia de la existencia de investigaciones o estudios comparables a los de las revistas analizadas hasta el momento. Es por ello que esta publicación, tal como sucederá con *Nosotros*, es inédita desde el punto de vista de la historiografía del anarquismo.

Por otra parte, el contexto excepcional propiciado por la guerra civil marcará profundamente la existencia de la publicación. Aparte de las dificultades económicas, de la presión de la censura bélica y del suministro de papel, problema

inherente a toda la prensa del momento, los redactores deberán tener presente el debate sobre la cuestión de la guerra y la revolución, los problemas derivados de la intervención anarquista en las instituciones políticas republicanas o la lucha entre diversas fuerzas para conseguir imponer su hegemonía en la España republicana. Sin embargo, parece que el proyecto de la revista surge un año antes de su aparición. En julio de 1936, ya hubo intentos de publicar una revista con el mismo título en Santa Pola, Alicante. El estallido de la guerra, como sucedió con otras tantas revistas, detuvo los planes que se retoman en octubre de 1937 en la capital catalana[134].

La revista, dirigida por Vicente Galindo Cortés, más conocido por su pseudónimo *Fontaura*, contará con la estrecha colaboración de quien será, en Valencia, director de la revista también individualista *Nosotros*, Miguel Gimenéz Igualada, y del escritor Gonzalo Vidal. Desde este núcleo reducido, y a pesar de ser una revista de dimensiones modestas —entre 6 y 8 páginas de formato 31,5 x 45 cm, y al precio de 20 cts. por ejemplar—, contará con la participación de destacados individualistas o colaboradores habituales de los circuitos de la prensa individualista como Costa Iscar, Mariano Gallardo o María Lacerda de Moura. Sin embargo, las firmas de mayor prestigio serán las de E. Armand y Han Ryner, quien fallecerá durante la trayectoria de la revista y que recibirá diversos homenajes y elogios fúnebres exaltando su figura[135]. Aparte de estos colaboradores, el órgano individualista contará con la participación de Clotilde Betances, J. Santana Calero —ambos también colaboradores de *Iniciales* y *Estudios*—, M. Martínez, Morales Guzmán, F. Roldán, Ramón Pérez o Pierre Besnard, secretario de la AIT durante la guerra civil.

Vicente Galindo Cortés (Mataró 1902 – Vemissieux, Francia 1990), más conocido como *Fontaura*, aunque también utilizará los seudónimos de *Baniel Brel*, *Ciro Palermo*, *Antonio Duarte*, *Helios Aracil*, *Néstor Vandellós*, *Daniel C. Alarcón* o *Evelio G. Fontaura*, será uno de los anarquistas individualistas más conocidos de la década de los treinta, especialmente en Cataluña y Valencia. Su trayectoria vital puede resultar muy ilustrativa respecto de su formación como anarcoindividualista. Hijo de padres aragoneses, y con estudios en los escolapios, entró en contacto con el anarquismo a partir de 1917, en Badalona, donde se trasladó su familia. Allá conocerá a Luis Bulffi, quien le pondrá en contacto con el pensamiento neomalthusiano y con las ideas de André Lorulot y E. Armand. A pesar de esta opción individualista, ello no le impedirá tener contactos intensos con ambientes anarcosindicalistas y de comunistas libertarios. Como antimilitarista rechaza el servicio militar y se refugia en Francia, donde formará parte de diversos grupos anarquistas en Marsella, Lyon o París, lugar donde tratará a Sébastien Faure, Han Ryner, E. Armand y V. Orobón. Durante

la dictadura regresará clandestinamente a Barcelona, donde se integrará en el Comité Peninsular de la FAI hasta que se traslade a Elda, Alicante, donde ejercerá como maestro racionalista. Además de *Al Margen*, dirigirá *La Voz del Pueblo, Para* y *Vida*. Durante 1936 será redactor de *Solidaridad Obrera*, y actuará a menudo como corresponsal de guerra en el frente de Aragón y llegará a dirigir este periódico confederal de manera interina, cuando su director, Liberto Callejas, estuvo enfermo. Tras la guerra civil, fue encarcelado en Alicante. Cinco años después se exilió en Francia, desde donde continuará escribiendo en la prensa anarquista y publicando algunos libros teóricos[136].

Aparte de la reducida extensión y del breve lapso de tiempo de publicación, *Al Margen*, a diferencia de las revistas analizadas a lo largo de este capítulo, tendrá una escasa calidad gráfica, con formato sábana a dos o cuatro columnas, con algunos dibujos esquemáticos como únicas ilustraciones. A pesar de que la pretensión inicial era hacer una publicación quincenal, a la hora de la verdad, su aparición será irregular, supeditada a las posibilidades económicas o suministros de papel, tal como los mismos responsables confiesan[137]. El primer número saldrá en Barcelona, con fecha de 30 de septiembre de 1937. Los meses siguientes, y hasta diciembre del mismo año, aparecerá a razón de un número mensual. La publicación se interrumpirá hasta marzo de 1938 con el traslado de la redacción de Barcelona (desde un apartado de correos) hacia Elda, donde su director Vicente Galindo coincidió, en la escuela racionalista, con la naturista Antonia Maymón y María Durán, del grupo individualista Sol y Vida. Aquel mes salieron dos números, y desde ese momento ya no hay ninguno más documentado.

La difusión de la revista, a pesar de no existir ningún dato explícito, fue reducida, y probablemente centrada entre Cataluña y Valencia. Aparte de la precariedad de medios y el reducido núcleo que la sostiene, las listas de donaciones, baremo que sirve para valorar el grado de aceptación que puede tener una revista, se mantiene bastante baja, especialmente si la comparamos con *La Revista Blanca*, *Estudios* o *Iniciales*. Sin embargo, por las mismas listas, y por las notas administrativas donde se comunica a los suscriptores si han recibido o no el importe, podemos ver que, al lado de los nombres, las poblaciones de Cataluña y Valencia y los apellidos de etimología catalana son los predominantes, aparte de la presencia de un grupo de amigos de la *Revue Anarchiste*[138]. De todo ello, podemos deducir que *Al Margen* es un órgano de reflexión y comunicación entre un reducido número de personas atraídas por la filosofía individualista y sostenida por un pequeño núcleo de afinidad. Para corroborarlo, y como veremos más adelante, una de las preocupaciones más importantes de los lectores que se comunicaban con los editores, mediante una sección fija, es la de crear una asociación más estrecha entre los individualistas que se sienten más aislados.

La limitada extensión y breve trayectoria de *Al Margen* propicia una estructura de contenidos más simple que el resto de publicaciones periódicas analizadas. Además, su declaración de principios individualista, explicitada ya en el mismo título, hace que la reflexión y la difusión de la filosofía individualista sea el eje central de la revista. En esta estructura, los editoriales, firmados por Galindo Cortés o Giménez Igualada, que marcan la línea ideológica, encabezan siempre la primera página. Los artículos y colaboraciones sobre individualismo, desde la pluralidad de sus aspectos y puntos de vista diferentes, ocupan el mayor volumen de información. En este apartado, y coherentemente con el poderoso influjo de Armand, la cuestión de la sexualidad mantendrá una importante presencia. Por otra parte, existirá una sección literaria fija en la que se publicarán poemas o narraciones de contenido y estética anarquista. Es de destacar que algunos de ellos como Gonzalo Vidal ya habían publicado algunas narraciones en la colección de La Novela Ideal. Sin embargo, una de las secciones más significativas es la que permite participar a lectores y suscriptores: «Entre amigos». Se trata de un espacio abierto para que los afines al individualismo expresen algunas de sus opiniones sobre determinados temas, aunque sobre todo sirve como plataforma desde la cual muchos reclaman fortalecer los lazos entre los diversos individualistas del país. En cierta medida, *Al Margen* trata de retomar los intentos de organización protagonizados por *Ética-Iniciales*. Además, la sección sirve de espacio de comunicación entre editores y colaboradores o lectores. Así, podremos leer notas dirigidas a Gérard de Lacaze-Duthiers recordando su compromiso para enviar algún artículo. Otra sección fija es aquella en que se comentan asuntos de actualidad, «A punta de espada». Teniendo en cuenta la presencia de la censura ocasionada por la guerra, bien visible por el visado gubernativo impreso al ejemplar, y por las partes oscurecidas especialmente en la sección citada, la mayoría de comentarios se dedican a tratar temas internacionales, especialmente a criticar la política de no intervención de las potencias democráticas, a la ausencia de solidaridad internacional o a la impunidad con que Alemania o Italia actúan en la guerra española y refuerzan su posición militar.

Desde sus páginas, esta revista denota la influencia intelectual del individualismo francés, especialmente el de las firmas de Armand y Ryner. El primero marcará el discurso ideológico a partir de los textos didácticos publicados en la revista, y procedentes, en gran parte, de su libro *Initiation individualiste anarchiste*, o por la importancia concedida tanto a las cuestiones relacionadas con la sexualidad como a la vida en comunidades individualistas. El segundo aportará su estilo y estética habituales, basados en narraciones ambientadas en ambientes clásicos y en diálogos filosóficos con enseñanzas morales. Ambos son tratados por los editores como personajes de culto, especialmente Ryner, al ser evocada su figura con motivo de su muerte.

Sin embargo, lo que marca los contenidos ideológicos y el carácter de la publicación serán las circunstancias extraordinarias de la guerra civil. Si bien los acontecimientos del 19 de julio generan una euforia revolucionaria, una sensación de haber llegado la hora constructiva de la revolución, el hecho de tener que hacer frente a fuerzas militares superiores y tener que compartir espacios de poder con otras fuerzas políticas hostiles ponen al movimiento anarquista en una situación comprometida. La euforia revolucionaria irá perdiendo fuerza a medida que las duras circunstancias de la guerra conduzcan hacia la recuperación de poder por parte de las instituciones republicanas y a un incremento de la influencia y peso de los comunistas entre las fuerzas políticas del bando leal. Ello comportó una progresiva marginación de los anarquistas de todas las esferas públicas que culminará con los hechos de mayo de 1937, cuando en Barcelona algunos sectores anarquistas, conjuntamente con el POUM, sean derrotados por las fuerzas del orden republicanas ayudadas por las organizaciones comunistas. Será precisamente meses después de esta situación en el que el sueño anarquista de la revolución parece alejarse definitivamente cuando aparezca *Al Margen*.

Estas especiales circunstancias harán que gran parte de sus artículos parezcan destinados a combatir las acusaciones realizadas contra los individualistas. Desde los primeros números, los editores afirman enterrar su tradicional antimilitarismo porque la circunstancia excepcional del conflicto y las necesidades de supervivencia, ante un enemigo cuyo objetivo declarado es destruirlos, les lleva a considerarse en primera línea de fuego. La revista quiere dejar bien clara su voluntad y capacidad de lucha contra el fascismo[139], más si consideramos el trágico destino de los poumistas, acusados infundadamente de espías del ejército franquista. Los editores, en contra de su propia cabecera, consideran imposible mantenerse al margen de las circunstancias excepcionales que viven[140]. Se defienden, también, de la perpetua acusación, por parte de otros sectores anarquistas, de una hipotética tibieza combativa, reivindicando el carácter revolucionario y anarquista del individualismo[141], y considerando que su actitud filosófica y personal representa una pureza anarquista muy alejada del numeroso contingente de anarquistas sobrevenidos que se aprovechan de la situación[142].

Como ya hemos comentado, una de las obsesiones de la revista continuaba siendo el intento de organizar los diversos núcleos e individuos aislados afines a la filosofía individualista. La sensación de pertenencia a una minoría, la sensación de soledad lleva a que algunos de los lectores, desde la sección «Entre amigos» propongan estrechar lazos entre aquellos que comparten similares valores, iniciativa encabezada por los colaboradores y animada por su director[143]. De hecho, como vimos algunos párrafos atrás, un intento similar ya fue protagonizado por *Iniciales*, proyecto que los mismos editores recuerdan[144] y que, con la

desaparición de la revista de Sants, quedó interrumpido. En la misma sección hallaremos otras voces, bien recibidas por la dirección, que propondrán montar alguna especie de estructura organizativa para que los individualistas dispersos pudieran relacionarse, asociarse y cooperar. Se trataba de crear una asociación de individualistas que pudiera coordinarse a nivel nacional y en la que, tal como proponía J. Gual, se pudiera llegar a expender un documento de identificación que permitiera acreditar la condición de individualista, y una lista de direcciones de simpatizantes de esta tendencia, controlada por la propia publicación, que facilitara la relación entre afines[145].

De hecho, todo esto, que podría recordar a la *unión de egoístas* formulada por Max Stirner, trataba de imitar la organización de individualistas reunidas alrededor de *L'en dehors*. En 1925, el individualista francés creó una especie de club, Compagnons de L'en dehors, una asociación que se autodefinía como un medio de camaradería práctica, en la cual los asociados pretendían materializar sus ideas filosóficas y morales independientemente del contexto en el cual se movían. Una de las funciones de esta asociación era poner en práctica su tesis de la camaradería amorosa y su contenido explícitamente sexual. De hecho, en los propios estatutos de la asociación se reconoce que uno de los objetivos es el de la reivindicación del amor plural y la lucha contra los celos. En esta asociación, en la que se trata de equilibrar cuantitativamente los dos géneros se establece la existencia de un documento identificativo, como un pasaporte que acreditara la pertenencia a la organización y una lista de direcciones disponible para los miembros que lo solicitasen. Se establece un protocolo estricto que regula las visitas entre los diferentes socios, el tiempo máximo de permanencia o la norma de no poder negarse a mantener relaciones sexuales. La falta de mujeres que se prestaran a este tipo de intercambios puramente sexuales hace que los *Compagnons* no pasen de ser, como máximo, unas pocas decenas de socios y socias repartidos entre Francia, Alemania, Estados Unidos, Brasil, Suiza, Argentina o Marruecos[146]. Estos intentos de organización de la camaradería amorosa, con escaso éxito, fueron retomados posteriormente mediante otras asociaciones de estructuras e intereses similares como la Assotiation contre la jalousie, l'Assotiation Internationale de Combat contre la jalousie sexuelle et l'exclusivisme en amour (AICCJEA) o el Club Atlantis, que solamente admitía parejas y que, por tanto, funcionaba como un intercambio de parejas que no sentía ningún prejuicio a la hora de anunciarse en revistas de contactos de carácter pornográfico[147].

Inspirados también por las experiencias de Armand en los *milieux livres*, y dadas las circunstancias propicias ofrecidas por la revolución generada durante la guerra civil, algunos grupos tratan de reivindicar la creación de comunas individualistas en espacios agrícolas expropiados a medianos y grandes propietarios[148].

Ideas similares ya fueron formuladas desde *Iniciales* y algunas colectividades formadas, especialmente en Aragón, si bien no explícitamente individualistas, podrían mantener algunas características comunes a las de la filosofía individualista.

La cuestión del egoísmo individualista será otra de las preocupaciones de los editores. Vicente Galindo Cortés, sabiendo que la filosofía estirneriana es poco conocida y comprendida, tanto por la escasez de traducciones como por la complejidad de su lectura, trata de oponer el egoísmo positivo de la filosofía individualista frente a la superficial concepción del egoísmo, de la imagen tópica del individualista intelectualizado que vive en una torre de marfil, insolidario e impasible ante la injusticia, que domina a buena parte de los anarquistas. Galindo defiende la búsqueda del placer individual como objetivo vital legítimo frente al sacrificio heroico propio de la retórica socialista. El egoísmo individualista es positivo, comparado con el que define como egoísmo burgués. En el primero, nadie debe ser obligado a hacer aquello que no le interesa, aunque toda interacción social debe basarse en la reciprocidad. Ésta es una óptima manera de preservar la libertad y hace al individuo más invulnerable a la dominación ideológica. Esto, en el contexto en el que la estética y la retórica del comunismo se imponen en la España republicana, no deja de ser significativo[149].

El discurso ético en la revista continúa siendo el que mayor consenso consigue reunir. Si tuviéramos que resumir en un breve enunciado el principio ético fundamental deberíamos hablar de «la necesidad de hacer de la vida una utopía cotidiana». Ya hemos hablado profusamente de la desconfianza individualista sobre el concepto de revolución. La crítica estirneriana, a la que podríamos añadir la de Anselme Bellegarrigue sobre la política, pesaba entre muchos intelectuales anarquistas. Así, la revolución, solamente podía ser posible en tanto que transformación radical hacia una sociedad armónica y solidaria, a partir de la revolución permanente en la forma de ser, pensar y actuar de los individuos[150]. Por tanto, la suya se trata de una revolución eminentemente ética y moral, más que política y social. La experiencia, por primera vez en la historia, de ejercer el poder real y las contradicciones personales que se derivan debieron influir profundamente en el momento de generar su discurso. En este sentido, y en la misma línea que *Estudios* o *Iniciales*, la obsesión por el autodidactismo y el autoperfeccionamieno estarán presentes de manera conjunta con la idea de la lucha constante contra el orden moral y los convencionalismos establecidos.

Evidentemente, el principal convencionalismo al cual nos referimos, como buenos discípulos de Armand, es el relacionado con la sexualidad. Y el anhelo de liberación sexual, de liberación de los prejuicios morales que rodean las relaciones entre hombres y mujeres, ocupa una parte muy significativa de las participaciones de lectores y colaboradores. No faltará la intervención de Mariano Gallar-

do y su nihilismo sexual, con sus críticas al refractarismo femenino ante el amor plural o la comunidad amorosa, u otros artículos en esta misma línea de frustración ante las escasas posibilidades de poner en práctica su discurso[151].

Nosotros

Al igual que sucedía con *Al Margen*, *Nosotros* ha sido poco o nada estudiada. No se conocen investigaciones en profundidad ni resulta fácil localizar ejemplares[152]. El contexto marcado por la guerra civil, el papel periférico de los redactores y principales colaboradores de este período y la brevedad de su trayectoria —no sobrepasaron los seis meses de existencia— propiciaron una escasa presencia en su momento y el olvido en la actualidad.

Sin embargo, y a diferencia de la última revista analizada, esta publicación mensual mantiene unos objetivos y formas más ambiciosos y un nivel de calidad en sus colaboraciones muy superior. Aparte de publicación periódica, *Nosotros* pretende constituirse como editorial con voluntad de editar las principales obras del individualismo y del anarcocomunismo. Y la realización de este proyecto, abortado por el conflicto bélico, arranca con un plato fuerte: la reedición de *El Único y su propiedad*, de Max Stirner[153], como declaración de principios de su orientación y obra que hacía tiempo no se reeditaba. Hasta su desaparición, ésta será la principal obra de la editorial que adoptará el mismo nombre que la publicación mensual, y prologada por quien será su director, Miguel Giménez Igualada.

Aparte de la traducción del clásico de Stirner, la editorial contará con un fondo editorial reducido y constituido, básicamente, por libros escritos por los principales redactores y colaboradores de *Nosotros*; se tratará de *Carteles*, de Rodolfo González Pacheco, compendio de artículos y escritos diversos de este anarquista argentino; *La Universidad Popular*, de Felipe Alaiz; *Escucha, campesino*, de Juan de Iniesta[154], y *La escuela y el niño*, de contenido pedagógico, de Miguel Giménez Igualada. En el último número de la revista anunciaban tener en prensa una reedición de *El proletariado militante*, de Anselmo Lorenzo; y, en preparación, las traducciones al español de la *Iniciación Individualista Anárquica*, de E. Armand, y *La iglesia ante sus jueces*, última obra publicada en vida por Han Ryner. Anteriormente, y desde el primer número, expusieron su intención de publicar la traducción de la *Encyclopédie anarchiste*, dirigida por S. Faure. Parte de estos proyectos, probablemente deben estar dentro de la maleta perdida de la que hablábamos en las primeras páginas.

El ambicioso proyecto editorial estaba, por otra parte, estrechamente ligado a la existencia de la revista. Sin embargo, los editores autodefinían su publicación no como exclusivamente individualista, sino como puente entre individualismo y anarquismo comunista, ambas tendencias encabezadas respectivamente por Giménez Igualada y por González Pacheco.

Miguel Giménez Igualada (Iniesta, Cuenca, 1888 – México, 1973) fue uno de los anarquistas individualistas más destacados. A pesar de no tener un oficio concreto —ejerció como taxista, vendedor, encargado de una industria azucarera o maestro racionalista—, fue conocido por su calidad como orador y conferenciante, aunque sus actividades públicas no están bien documentadas hasta bien entrada la década de los treinta. Durante la guerra civil, aparte de colaborar en la revista *Al Margen* y de tratar de crear la federación de asociaciones de anarquistas individualistas, tuvo responsabilidades en el Teatro del Pueblo, de Barcelona, y dirigió, desde el segundo número, *Nosotros*. Tras la guerra, se exilió en Francia, y posteriormente en Argentina, Uruguay y México, donde prosiguió sus actividades en el campo del individualismo y del pacifismo. Según Miguel Íñiguez, como profundo estirneriano, fue poco amigo de mítines; sin embargo, y tal como sugiere Vladimir Muñoz, en su juventud fue un militante ilegalista sin problemas para ejercer la violencia, bajo el nombre de *Miguel Ramos Jiménez*, que algunos creen su verdadero nombre[155].

Rodolfo González Pacheco (Tandil, 1882 – Buenos Aires, 1949), además de ser un conocido anarquista y redactor del diario *La antorcha*, hasta que fue deportado a España en 1931, fue un importante intelectual. Secretario de la Sociedad Argentina de Autores, premio de la Academia de Artes y Ciencias Cinematográficas, a partir de los treinta, durante su exilio forzado en España, contactó con el movimiento anarquista ibérico más orientado hacia el anarcocomunismo. Durante la guerra civil dirigió el Teatro del Pueblo en Barcelona y, efímeramente, el primer número de *Nosotros*. Colaboró también con *El Comunista* (Zaragoza, 1919-1920) y *Solidaridad Obrera* (Bilbao, 1920)[156]. Esta dualidad de tendencias, la individualista representada por Giménez Igualada, la anarquista comunista, representada por González Pacheco, se acaba decantando hacia la primera. Esto puede percibirse cuando el anarquista argentino, su primer director, entonces residente en Barcelona, abandona la dirección y la cede a Giménez Igualada, residente en Valencia, ciudad donde se encuentra la redacción y administración de la revista y editorial, en la Avenida Blasco Ibáñez, 4, ppal.

La existencia de *Nosotros* será efímera y los números publicados serán solamente cinco. El primero saldrá en octubre de 1937 y el último en febrero de 1938, poco antes de que Cataluña quede aislada de la España republicana en la contraofensiva posterior a la batalla de Teruel. A pesar de su brevedad, la extensión de la revista —48 páginas meticulosamente respetadas a lo largo de toda la trayectoria— y el nivel de sus colaboraciones hará de *Nosotros* una revista de buena calidad[157].

Aparte de los principales redactores, sus principales colaboradores fueron Felipe Alaiz, Costa Iscar, Vicente Galindo Cortés, Juan de Iniesta, Higinio Noja Ruiz y Gonzalo Vidal. También habrá numerosas colaboraciones de su director, ya sea bajo su nombre, su seudónimo *M. Ramos* o sin firmar. Si añadimos la posibilidad de que tras Iniesta se hallara otra personalidad inventada por Giménez Igualada, comprobaríamos que alrededor de una cuarta parte de la extensión de la revista estaría constituida por textos suyos. También, cómo no, contó con la participación de Armand y Ryner, además del individualista francés Manuel Devaldès, el dramaturgo Isaac Steinberg, el filósofo anarquista Rudolf Rocker y la anarquista rusoamericana Emma Goldman, quien publicó en el mensuario valenciano uno de sus ensayos más conocidos: «La tragedia de la emancipación femenina»[158].

Precisamente los colaboradores extranjeros, especialmente franceses, serán los responsables de un discurso de muy alto nivel teórico y, en gran parte, de la orientación ideológica de la revista. Esta orientación y su lenguaje harán de *Nosotros* una publicación ecléctica, relativamente tolerante y sin grandes excesos verbales. Desde sus inicios, y como ya apuntamos, sus editores pretenden ejercer de puente entre las diversas tendencias del anarquismo no sindicalista e intentan buscar equilibrios y armonía entre esta gran diversidad[159]. En este sentido, aparte de reproducir fragmentos de clásicos del individualismo, también se publicarán de Bakunin y Malatesta[160].

Precisamente esta reivindicación implícita de un anarquismo más puro lleva a una actitud contraria a la participación de los anarquistas en el gobierno[161]. De la misma manera, y motivado por la evolución política de la España republicana, en la cual el partido comunista, siguiendo la estrategia marcada por el Kremlin, va acaparando la mayoría de espacios de poder y las instituciones, el anticomunismo irá tomando importancia. Se criticará la acumulación de poder de las organizaciones en detrimento de los individuos libres, quienes acabarán convirtiéndose en meros instrumentos al servicio del partido[162].

Los contenidos de *Nosotros* no difieren demasiado de los de las revistas afines. Únicamente los aspectos sexuales y referentes al amor libre, que tanta relevancia poseían en *Ética*, *Iniciales*, *Estudios* o *Al Margen*, son aquí prácticamente inexistentes. Los propios editores, en su sección «Correo Nuestro», responden a una lectora, María González, de Madrid, interesada en el amor libre, que simplemente lo lleve a la práctica, dando a entender el escaso interés en teorizar sobre esta cuestión.

En cambio, las diversas secciones de la revista, básicamente un editorial, diversos artículos de opinión, una bibliográfica, otra de crítica artística, otra dedicada al Teatro del Pueblo[163], extensas colaboraciones teóricas, reproducciones de algunos textos clásicos de anarquistas individualistas y la citada comunicación con los lectores, tratan de una diversidad de temas limitados: artículos en contra del fascismo desde una óptica individualista, crónicas de la revolución elaboradas por González Pacheco («Carteles»), cuestiones de política internacional, sobre la condición femenina, algunos relatos irónicos o colaboraciones sobre antimilitarismo. Todo ello, en el seno de una revista equilibrada, aunque de escasa difusión, según puede deducirse del escaso nombre de paqueteros y donantes[164].

Su individualismo, por su proximidad a los postulados de Stirner, podríamos considerarlo como el más ortodoxo. Ello no excluirá, por otra parte, el poderoso influjo de los individualistas franceses, quienes mantendrán una importante presencia en las páginas de la revista. Pero, como ya hemos señalado, la cuestión sexual tendrá un peso irrelevante. Incluso las colaboraciones enviadas por el director de *L'en dehors* serán de un estilo más filosófico, crítico e histórico, en el que las referencias a la sexualidad serán más bien accesorias. Se dedicará principalmente a historia el individualismo y a divulgar sintéticamente su ideología[165]. Una orientación similar adoptará Devaldès a la hora de valorar la cuestión del egoísmo individualista y sus implicaciones éticas. Ryner, en cambio, mantendrá su habitual individualismo ético, metafísico y ecléctico que le caracterizan, junto con sus excesos de iconografía clásica.

Los artículos sobre individualismo serán los más numerosos. La revista tratará de mantener este tono reflexivo y especulativo sobre las ideas presentes en *El Único*. Podríamos afirmar que, de las 240 páginas totales de la revista, más de la mitad están destinadas a analizar y pensar en voz alta sobre las ideas y conceptos formulados por Johann Kaspar Schmidt.

Y todo, desde el difícil contexto propiciado por la anómala situación de la guerra civil y la revolución social desencadenada a partir de 1936. Este contexto puede contribuir a explicar la importante presencia de la crítica estirneriana de la revolución. Desde la valoración de los acontecimientos coetáneos utilizan esta crítica del cambio superficial del poder para atacar el reformismo de socialistas, comunistas o republicanos que quieren reformar el Estado para diseñarlo según sus propios intereses: «revolucionario es el destructor del dogma, el que subiendo al cielo se encara con Dios, le habla de tú a tú, y lo destruye»[166].

En este contexto especial, en el que un sector del anarquismo decide participar políticamente en las instituciones republicanas, cuando los comunistas van marginándolos paulatinamente de los centros de influencia, *Nosotros* trata de reflexionar sobre la difícil relación entre el individualismo y un anarquismo cada vez más desdibujado. La revista trata de reivindicar al individualismo como origen y raíz del anarquismo y reafirma la convergencia de objetivos con el resto de

tendencias: la lucha contra la explotación o la injerencia del Estado en las relaciones entre individuos. Como el resto de publicaciones afines, *Nosotros* se ve obligada a defenderse de las acusaciones de ser un movimiento burgués, de quererse aislar de las cuestiones sociales[167]. Sin embargo, anarquismo e individualismo comparten la misma premisa; el sentido de libertad opuesto al autoritarismo tanto de la sociedad capitalista como del comunismo.

La polémica sobre la *unión de egoístas* tiene en la revista valenciana unos planteamientos más teóricos que prácticos, a diferencia de lo que sucedía con *Al Margen*. También los editores se ven forzados a desmentir el mito que pesa sobre la presunta condición asocial de los individualistas. Todos los colaboradores, especialmente Higinio Noja Ruiz, consideran que la necesidad de vivir en sociedad, de organizarse colectivamente, es cosa de pura supervivencia. En este sentido, la influencia de Kropotkin permite complementar una de las principales lagunas teóricas de *El Único*. Lo que diferencia a los individualistas no es esta inclusión/exclusión dentro de un determinado grupo, sino su carácter. Hay un intento de precisar el vago concepto estirneriano de la *unión de egoístas*, sin duda, influenciado por Armand. Se considera que el individuo necesita estar organizado y compartir trabajos y experiencias con los demás. Sin embargo, toda asociación debe ser voluntaria y presidida por la reciprocidad. No se excluye un determinado nivel de relaciones asimétricas. Sin embargo, no se admite, en ningún caso, que estas fórmulas organizativas acaben beneficiando a una exigua minoría. La sociedad capitalista, basada en unas relaciones económicas que buscan la acumulación material de unos pocos gracias al esfuerzo colectivo de la mayoría representa el paradigma de la estructura asociativa a destruir[168]. Frente a esto, hay el derecho, siempre y cuando no se den las condiciones para suprimir esta organización éticamente perversa, de vivir al margen, de poder experimentar libremente otras formas sociales más respetuosas con el individuo, más solidarias y equitativas —coexistiendo, incluso, al lado del capitalismo más liberal—, como en los experimentos social-comunitarios de Warren o los *milieux livres* de Armand, o incluso en las propias experiencias de colectividades que funcionan durante el período revolucionario de 1936-1938[169].

En lo referente a la organización social, los individualistas de *Nosotros* —en una línea similar a la de Stirner, Proudhon o los individualistas norteamericanos— reivindican el derecho a la propiedad, frente al monopolio de la propiedad y poder en las exclusivas manos del Estado, precisamente en un contexto de creciente influencia de los comunistas, gracias al respaldo de la URSS. La socialización forzada de los medios de producción es asimilada a un perfeccionamiento del control absoluto del Estado —el dominio del poder en abstracto— sobre el individuo. Explicado de otro modo, para Giménez Igualada, parafraseando a Stirner, «el socialismo ha sustituido a la religión»[170]. La propiedad es un estado natural del individuo siempre y cuando ésta haya sido obtenida por medio del propio esfuerzo. Su socialización, en manos del Estado, no es más que la apropiación ilegítima de un poder que busca el domino sobre otros.

La educación, aspecto desdibujado y sin presencia explícita en *El Único*, presenta una orientación más armandiana. Ello se percibe desde sus planteamientos terminológicos, cuando se la asimila a la iniciación. Giménez Igualada considera la acepción de educación como la imposición de un modelo único y uniforme que trata de dirigir al individuo en una dirección unívoca. La realidad, para el director de *Nosotros*, quien dedicará un libro a este tema, resulta mucho más compleja y heterogénea. El individuo o el niño y la niña presentan una gran diversidad de características, intereses y actitudes y no resulta ético tratar de imponer un mismo estándar a todo el mundo. La educación, o más bien la iniciación, ha de contemplar una respuesta individualizada a cada individuo, y el enseñante debe asumir un papel de iniciador, respetando la diversidad de cada uno. De la misma manera que nadie parte de la misma línea de salida, tampoco es necesario que todos realicen el mismo recorrido o lleguen a la misma meta[171].

Las fórmulas de organización amplia, el sistema político o la democracia no se libran de las críticas de inspiración estirneriana. Si bien en el anarquismo español, conocidos sus antecedentes históricos, existe un importante substrato federalista, esta fórmula de reparto de poder será duramente atacada. En un Estado como el español, de tradición borbónica centralista, que a menudo entra en conflicto con la tradición descentralizadora de los territorios de la antigua Corona de Aragón, algunos anarquistas reivindican estas estructuras alternativas de organización territorial, caracterizadas por el reparto de poder de abajo a arriba. De aquí surgirá una importante literatura política y el mito del municipio libre[172], o incluso el conocido opúsculo sobre el comunismo libertario de Isaac Puente[173]. Sin embargo, para los individualistas resulta indiferente repartirse el poder de abajo arriba o de arriba abajo. Al fin y al cabo, es poder repartido verticalmente. No es más que una reforma que no acaba con lo que es uno de sus objetivos: la destrucción del poder y la substitución por una estructura horizontal, entre individuos libres, desde la cual se tomarían todas las decisiones. La reforma, cuando no existe una profunda evolución y transformación de las conciencias, no conduce más que a la optimización y profundización de los sistemas de dominio[174].

Precisamente, el mecanismo de toma de decisiones comporta la segunda crítica política. Toda decisión que afecta a una colectividad responde a menudo a esta necesidad de dominio, y ello, por tanto, comporta un importante prejuicio a quien se opone. En este sentido, resulta indiferente que sea un sistema despótico, oligárquico o democrático, porque siempre habrá alguien que se verá nega-

tivamente afectado por las decisiones de otros. Por tanto, cualquier decisión tomada por una colectividad ha de evitar siempre que se lesionen los intereses de cada individuo. De hecho, cualquier acuerdo o acción no debería tener consecuencias, ni positivas ni negativas, para quien se opone[175].

Notas

1. Martin Lyons: «Los nuevos lectores del siglo XIX: Mujeres, niños, obreros», en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (coords.): *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 500-517.
2. Aparte de la ya citada tesis de Francisco Madrid Santos (1989), debemos considerar las investigaciones de Susanna Tavera: «La prensa anarcosindicalista (1868-1931)», *Recerques*, n.º 8, 1978, pp. 85-102; Susanna Tavera y Enric Ucelay-da-Cal: «Grupos de afinidad, disciplina bélica y periodismo libertario (1936-1938)», *Historia Contemporánea*, n.º 9, 1994, pp. 167-190; además de Susanna Tavera: *Solidaridad Obrera. El fer-se i desfer-se d'un diari*, Col·legi de periodistes, Barcelona, 1992.
3. Marín (1997), pp. 126-127.
4. Tavera/Ucelay (1994), p. 167.
5. Javier Navarro (1997) reúne en el apéndice de su libro toda la Biblioteca de Estudios y clasifica los títulos en anticlericalismo, ideología anarquista, divulgación científica, cultura general, economía, educación y pedagogía, filosofía, geografía e historia, arte, literatura, medicina y naturismo, mujer y feminismo, neomalthusianismo y eugenesia, política y sociedad, sexualidad, amor y matrimonio, y otros, pp. 241-254.
6. Abel Paz en sus memorias explica su breve experiencia como quiosquero en la calle Ausias March, esquina Bruc, de Barcelona, entre mayo y julio de 1936, y los problemas que la venta de este tipo de material podía propiciar en un barrio como el Eixample: «Nuestro debut como vendedores de periódicos fue fatal para el negocio. La clientela habitual de aquel quiosco, por el lugar en que estaba, eran pequeñoburgueses catalanistas, católicos, conservadores de sus formas de vida burguesa y de su ética [...] La prensa que más se vendía eran *ABC*, *El Debate*, *La Vanguardia* y cosas por el estilo. Nosotros cambiamos de mercancía [...] El lugar preferente en las vitrinas del quiosco lo ocupaban las revistas *Estudios*, *Tierra y libertad* [...] *La Revista Blanca* [...] Ocupaba también un lugar de exposición preferente la revista naturista *Pentalfa*, que llevaba siempre en portada un desnudo artístico que escandalizaba a las beatas y las hacía cambiar de acera para no contaminarse y pecar a la vista de semejantes imágenes». Ver Abel Paz: *Chumberas y alacranes*, E.A., Barcelona, 1994, pp. 198-199.
7. Marín (1995), pp.95-116.
8. Diez (2001), pp. 42-43.
9. Federico Urales: *Mi vida*, Publicaciones de La Revista Blanca (3 vols.), Barcelona, 1932; Federica Montseny: *Mis primeros cuarenta años*, Plaza y Janés, Barcelona, 1987.
10. Joan Montseny, conocido por el pseudónimo de *Federico Urales*, su compañera Teresa Mañé, que firmaba la mayoría de sus artículos como *Soledad Gustavo*, y su hija Federica Montseny, quien será una de las figuras más emblemáticas del anarquismo del siglo XX.
11. Lily Litvak: *La mirada roja. Estética y arte del anarquismo español (1880-1913)*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1988; *Musa Libertaria. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid, 2001 (primera ed. 1984).
12. Carmen Senabre: «La estética anarquista a través de la Revista Blanca», *Antrhopos*, suplemento 5, pp. 16-72.
13. Siguán (1981).
14. Analissa Corti: «La Revista Blanca (1923-1936)», *Estudios de Historia Social*, 40-41, Barcelona, 1987, pp. 103-264.
15. Tavera (1978; 1992; 1994).
16. Emmanuela Scardovi: «Editoria militante e cultura libertaria. La Revista Blanca», *Spagna Contemporanea*, 5, 1994, pp. 45-60.

17. Íñiguez (2001), pp. 418-419.
18. Senabre (1988), p. 21.
19. A pesar de que utilizará otros, especialmente en la primera época de *LRB*, cuando trata de compensar la escasez de colaboradores con artículos suyos que irán firmados como *Ángel Cunillera* (utilitzado para críticas teatrales o literarias), *un profesor de la normal*, *un trimadieur*, *Charles Money*, *Antonio Galcerán*, *Ricardo Andrés*, *Mario del Pilar*, *Siemens*, *Doctor Boudin* o *Remigio Olivares*. Ver Íñiguez (2001), p. 418.
20. McElroy (1998).
21. Manfredonia (1990), pp. 170-175.
22. Pere Gabriel: *Escrits polítics de Federica Montseny*, Centre d'Estudis d'Història Contemporània, Barcelona, 1979, p. 5. Citado en Senabre (1988), p. 21.
23. *Zo d'Axa*, pseudónimo de Alphonse Galland (París, 1864 – Marsella, 1930); Manfredonia (1990), pp. 164-175.
24. Abelló (1987), pp. 158-182.
25. Senabre (1988), p. 20.
26. Ibíd., p. 19.
27. Ibíd., p. 24; Litvak (1988), pp. 11-24.
28. Senabre (1988), p. 28.
29. Ibíd., pp. 25-28.
30. Ibíd., p. 33.
31. Gabriel (1979), p. 7, citado en Senabre (1988), p. 33.
32. Montseny (1987), «Apuntes biográficos...», pp. 31-32.
33. Rafael Pérez de la Dehesa: *El grupo «Germinal», una clave del 98*, Cuadernos Taurus, Madrid, 1970.
34. «Claro está que las ideas que *La Revista Blanca* va a defender serán las mismas que defendió en su primera época: pero la igualdad económica en una sociedad sin gobierno, ha sufrido, desde entonces, una evolución y un cambio que es preciso consignar al emprender de nuevo la marcha. [...] Cuando *La Revista Blanca* dejó de publicarse, la concepción que los anarquistas teníamos de la anarquía era un tanto autoritaria y lo eran también nuestros propios actos. Además, entonces había muy pocos individualistas». La Redacción: «Nuestras ideas y nuestros propósitos», *La Revista Blanca*, 2.ª época, n.º 1, junio 1923, pp. 1-2.
35. «Repetimos que no nos importa que se echen a la calle más revistas, pero sí diremos que si en España se hubiese publicado una que se llamase neta y francamente anarquista y fuese, además, moral y seriamente libertaria, *La Revista Blanca* no hubiese tenido segunda época». Comentarios: «Pluma y tango», *La Revista Blanca*, 52, julio 1925, p. 3.
36. Según explica la misma Federica Montseny (en Agustí Pons: *Converses amb Federica Montseny...*, Laia, Barcelona, 1977, p. 86), su padre «S'hi va decidir, sobretot, per mi. Ell, durant tots aquells anys havia viscut en relació amb els companys, encara que no volia tenir més actuacions dintre del nostre moviment [...] Si la vam reeditar va ser gràcies a mi, perquè jo tenia inquietuds i ja havia escrit bastant aleshores. Amb un grup de companys vàrem fer una suscripció per fer-la reaparèixer, mentre jo continuava treballant a la redacció de la "Soli". No vaig parar fins que va tornar a sortir: d'alguna manera jo vaig actuar de detonador». Citado en Senabre (1988), p. 45.
37. Sobre la III Internacional, ver el clásico de Milos Hajek: *Historia de la Tercera Internacional*, Crítica, Barcelona, 1983 (original en checo de 1969). Sobre la efímera relación de la CNT con el *Komintern*, ver Gabriel (1979), *El anarquismo en España*, pp. 373-375.
38. Senabre (1988), p. 41.
39. Corti (1987), p. 106, n. 11.

40. Senabre (1988), p. 44.
41. Montseny (1987), *Mis primeros...*, pp. 50-51.
42. Senabre (1988), p. 45.
43. Ibíd., p. 50.
44. Siguán (1981).
45. Abel Paz ilustra esta situación con la siguiente anécdota. En su trabajo como quiosquero, que compartía con su compañero Liberto Sarrau, un día se encuentra con la siguiente sorpresa: «Cuando llegó de la calle Unión, muy nervioso, me mostró una novela de la Colección Ideal. Su título era *Juanillo el Abandonado*, y su autor, Liberto Sarrau. "La he escrito yo", me dijo con mucho orgullo, y no era para menos, tenía quince años y aquello era una proeza. Desde luego, la novela no era una obra maestra, pero para su edad constituía una gran victoria sobre sí mismo: estilo, imaginación, trama. Pusimos la novela en la vitrina del quiosco para que se viera bien. Por la tarde, cuando llegaron los compañeros ferroviarios, como todos los días, me esforcé para que se fijaran en la novela, y todo fueron felicitaciones para Liberto que se puso como un pavo». Ver Paz (1994), p. 199.
46. Senabre (1988), pp 45-55, aunque también la hagiografía de la periodista y feminista Carmen Alcalde: *Federica Montseny. Palabra en rojo y negro*, Argos Vergara, Barcelona, 1983; el libro descriptivo y reproductor de textos sobre el tema de la también periodista M.ª Ángeles García Maroto: *La mujer en la prensa anarquista. España 1900-1936*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid, 1996. Es necesario también destacar aquí los libros de la historiadora Mary Nash: *Mujeres Libres*, Tusquets, Barcelona, 1975; *Dos intelectuales anarquistas frente al problema de la mujer: Federica Montseny y Lucía Sánchez Saornil*, Universitat de Barcelona, 1975; y *Mujer, familia y trabajo en España 1875-1936*, Anthopos, Barcelona, 1983. Se ha traducido al español el libro de Martha A. Ackelsberg: *Mujeres Libres. El anarquismo y la lucha por la emanciapación de las mujeres*, Virus editorial, Barcelona, 1999 (el original en inglés es de 1991).
47. Senabre (1988), p. 47.
48. Ibíd., p. 44.
49. Ibíd., pp. 42-43.
50. Ibíd., pp. 51-52; y Siguán (1981), pp. 27-39.
51. Senabre (1988), pp. 52-53.
52. Ibíd., pp. 49-51.
53. Jorge Rodríguez Burrel: «Federico Urales: filosofía individualista, anarquismo antiasociativo», *Anthropos*, n.º 78, 1987, pp. 47-50.
54. Rodríguez Burrel (1988), pp. 47-48.
55. Ibíd., p. 48.
56. Ibíd., p. 48.
57. Ibíd., pp. 48-49.
58. A lo largo del segundo capítulo ya hemos analizado el pensamiento de Tucker. Respecto al anarquista italiano, ver Luigi Fabbri: *El individualismo stirneano en el movimiento anarco*, Antorcha, Col. El Roedor (edición artesanal mecanografiada y cicroscilada), s/l, s/f. Respecto al anarquista austriaco, ver Max Nettlau: «La anarquía y el individualismo», *La Revista Blanca*, 160, enero 1930, pp. 369-374.
59. Corti (1987). Entre pp. 172-197 se exponen las ideas de Urales sobre sindicalismo y las relaciones con el Comité Nacional de la CNT, a la vez que se recogen los ataques de *LRB* a personalidades anarcosindicalistas como Eleuterio Quintanilla, Ángel Pestaña, Joan Peiró o Salvador Quemades.
60. Federico Urales: *La evolución de la filosofía en España*, Laia, Barcelona, 1977 (1.ª ed., Ediciones de LRB, Barcelona, 1934), pp. 175-192.

61. Senabre (1988), pp. 29-32.
62. Corti (1987), pp. 114-120.
63. Senabre (1988), pp. 45-47.
64. Ibíd., p. 56.
65. Corti (1987), pp. 168-172, en las cuales se recogen importantes críticas a la actuación de comunistas y socialistas durante la dictadura.
66. Senabre (1988), p. 57.
67. Ibíd., p. 58.
68. Ibíd., p. 63.
69. Diez (2002), pp. 14-15.
70. David Díaz: «El amor, la mediocridad y la rutina», *Ética*, 12-13, enero 1928, pp. 16-17.
71. Senabre (1988), pp. 64-67.
72. Testimonios recopilados por numerosísimas fuentes, entre las cuales las ya citadas de Marín (1995), pp. 228-243, Paz (1994), pp. 198-199 o Navarro (1997), pp. 74-75; y corroborados por el autor de este libro (entrevista con Antonia Fontanillas, febrero de 2001; Diego Camacho, octubre 1999).
73. Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1997.
74. Hecho reconocido por el propio Navarro (1997), pp. 198-200.
75. Concretamente: «La revista española que en la actualidad sostiene con mayor gallardía el pabellón del pensamiento libre»; María Lacerda de Moura: «El salvajismo fascista contra los israelitas», *Estudios*, 120, agosto de 1933 (citado en Navarro [1997], p. 71).
76. Navarro (1997), pp. 72-79.
77. Si bien la investigación de Navarro solamente cubre la etapa en que la revista adopta la cabecera de *Estudios*, es decir, entre 1928 y 1937, José Navarro Moneris investiga la publicación durante la época en que se denomina *Generación Consciente*, es decir, entre 1923 y 1928. José Navarro Moneris: *Generación Consciente. Sexualidad y control de natalidad en la cultura revolucionaria española*, mecanografiado, Asociación Cultural Alzina, Alicante, 1988.
78. Navarro (1997), pp. 29-31.
79. Así lo considera Miguel Íñiguez en: *Cuadernos para una enciclopedia histórica del anarquismo español*, 21, mayo de 1984. Más testimonios en esta dirección aporta Navarro (1997), p. 50.
80. Navarro (1997), p 50.
81. Ibíd., p. 45.
82. Ibíd., p. 57.
83. Casanovas (1997), pp. 102-132.
84. Ibíd., pp. 54-56.
85. Ibíd., pp. 66-67.
86. Ibíd., p. 54.
87. Marín (1995), pp. 283-310.
88. Navarro (1997), p. 69.
89. Ibíd., pp. 67-70.
90. Navarro (1997), p. 102. El autor añade el nombre de algunas de las personalidades destacadas en la citada liga internacional. El comité estaba presidido por August Forel, Havelok Ellis y el Dr. J. H. Leuenbach. El secretario general era Magnus Hirchfeld. Por parte de Francia, se adhirieron Victor Margeritte, Eugène Humbert (como recodaremos, residente en Barcelona durante la Primera Guerra Mundial) y Gabriel Hardy.
91. Entre ellos y como más destacado: *El comunismo libertario. Sus posibilidades de realización en España* (Valencia, 1933), que sirvió de base teórica para el dictamen final del Congreso Confederal de Zaragoza de 1936.

92. El citado catálogo aparece reproducido en Navarro (1997), pp. 241-254.
93. De todo ello nos informa abundantemente Eduard Masjuan en su libro *La ecología humana en el anarquismo ibérico* (2000), pp. 429-464. Sobre la cuestión del aborto, véase Mary Nash: «Género, cambio social y la problemática del aborto», *Historia Social*, 2, 1988; «Maternidad, maternología y reforma eugénica en España 1900-1939», en G. Duby y M. Perrot (eds.): *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. V, Santillana, Barcelona, 1993.
94. Álvarez Junco (1976), pp. 520-540; Pere Solà: *Las escuelas racionalistas en Cataluña (1909-1939)*, Tusquets, Barcelona, 1976.
95. Marín (1995), pp. 283-310.
96. Navarro (1997), pp. 160-164.
97. Ibíd., pp. 227-228. Aquí Navarro inserta una tabla y un gráfico en el que clasifica la totalidad de los títulos de la revista *Estudios* según una ordenación temática. Por orden de importancia encontramos, como decíamos, obras literarias (21%), sexualidad, neomalthusianismo y feminismo (18%), política, sociedad y economía (13,8%), ideología anarquista y filosofía universal (11,8%), medicina y naturismo (11%), cultura general (10,1%), geografía, historia y arte (4,8%), divulgación científica (3,7%), educación y pedagogía (2,4%), anticlericalismo (2,2 %) y diversos (0,7%).
98. Navarro (1997), pp. 172-173.
99. Ibíd., p. 175.
100. Ibíd., p. 178.
101. Álvarez Junco (1976), pp. 247-279; Rafael Núñez Florencio: «Patria y ejército desde la ideología anarquista», *Hispania*, LI, n. 178, 1991.
102. Ibíd., pp. 192-193.
103. Ibíd., p. 194.
104. Brenan (1962), pp. 105-132; Woodcock (1979), pp. 11-59; Álvarez Junco (1976), pp. 331-335.
105. Comentado en Navarro (1997), p. 196.
106. Navarro (1997), pp. 196-197.
107. «Yo soy el dueño de mis deberes como soy el dueño, en teoría, de mis derechos; en cuanto a entidades morales, políticas, sociales, religiosas, etc., nada hay superior a mi personalidad, grande o pequeña, perdurable o efímera, no importa, pero real y exclusiva frente a todas las abstracciones sin cuerpo y sin voluntad que han dado el colocarse como fantasmas». Julio Barco: «Letras de América», «Egocentrismo», *Estudios*, 76, diciembre 1929.
108. Navarro (1997), p. 199.
109. Marín (1995), pp. 133-200. La autora analiza aquí algunas de las tramas argumentales y de las características de los personajes. Especialmente interesante resulta el de la novela de Martí Ibáñez, *Yo, Rebelde* (pp. 194-200).
110. Navarro (1997), pp. 200-208.
111. Antonio Elorza: «La CNT bajo la dictadura 1923-1930», *Revista del Trabajo*, 44-45, 1973-74.
112. Xavier Diez: *Utopia sexual a la premsa anarquista de Catalunya*, Pagès editors, Lérida, 2001, basado parcialmente en la tesina: *Ameu-vos... i no us multipliqueu! Anàlisi del discurs ètico-sexual de l'anarquisme individualista a Catalunya. Ética-Iniciales 1927-1937*, Universitat de Girona, Gerona, 1999.
113. Elorza (1974), p.397.
114. Ibíd., pp. 397-398.
115. Ibíd., pp. 398-399.
116. Concretamente, ha sido posible localizar unos 87 números diferentes: *Ética* 1-24 (enero 1927- enero 1929), publicados con una única suspensión legal de un número de 1928; unos 8 números ya bajo la cabecera Iniciales en 1929, 5 en 1930, 1 en 1931, 12 en 1932, 11 en

1933, 11 en 1934, 8 en 1935, 5 en 1936 y 2 en 1937. La mayoría de los ejemplares se encuentran en el IMHB, el IISG y, últimamente, mediante fotocopias suministradas por el autor en el AEP-CDHS.
117. El fondo editorial es reproducido en X. Diez (2001), pp. 181-182. Se encuentran, aparte de traducciones de Ryner, Amand, Lorulot, Gallardo o Faure, un importante volumen de libros dedicados al anarquismo, medicina natural, eugenismo, neomalthusianismo, liberación sexual, naturismo o individualismo, entre ellos el propio Tucker.
118. Ello podría explicar las dificultades de localización de ejemplares de la revista y del fondo del catálogo de su editorial. Hoy no existe ninguna colección completa de la revista y es muy difícil, por no decir imposible, la localización de algunos libros de su catálogo editorial.
119. Sobre estos acontecimientos, tres años después los responsables de la revista afirman: «en 1934 [hubo] un asalto a nuestra redacción, durante la noche, por las fascistas de "Acción Ciudadana" apoyados por la guardia civil, que saquearon y quemaron todo el papel (revistas, folletos, libros, etc.)». Redacción: «De nuevo en la brecha», *Iniciales*, 9/1, abril 1937. Por lo que se refiere a los problemas derivados del déficit económico ver Redacción: «El motivo de nuestro silencio», *Iniciales*, 5/1-5, mayo 1935.
120. Diez (2001), p. 49.
121. Normalmente suministradas por los editores de revistas nudistas europeas con las cuales *Iniciales* mantendrá contacto epistolar. Entre las más utilizadas estará la suiza *Die Neue Zeit*.
122. «Hemos solicitado la colaboración de hombres de ciencias eminentes, tales como el doctor Beliard, doctor Citrino, doctor Queraltó y algunos otros, españoles y extranjeros [...]. La parte filosófica y literaria se ampliará con la colaboración regular de E. Armand, E. Libertad, Mario Antín, Antonio Zozaya, Emilio Carrére, Emma Goldman, Por (sic!) Meillet, E. Faguet, Florencio Fhels, Mis Lind-Haf-Hageby (sueca), Marcelo Fabri, Nicolas Beauduin, Alejandro Mereau, Karl Kautsy, Upton Sinclair, David Díaz, J. E. Rodó, Federica Montseny, Maria Ferrer y José Martín». *Ética*, 4, abril 1924, p. 1.
123. Jeanne Humbert será compañera de Eugène Humbert, quien, en colaboración con Paul Robin será uno de los principales difusores del neomalthusianismo entre medios libertarios. Debemos destacar que Humbert fue uno de los individualistas que se declararon insumisos en 1914, y se refugió en Barcelona durante la Gran Guerra. Puede deducirse, pues, una estrecha relación de la familia Humbert con los medios libertarios barceloneses.
124. Diez (2001), pp. 67-72.
125. Redacción: «A través de nuestro correo», *Iniciales*, 7/8, agosto de 1935, p. 10.
126. Diez (2001), pp. 70-72.
127. Voces críticas como, por ejemplo, la de María Lacerda de Moura, más partidaria de las ideas de Ryner. Se producirá incluso una ácida polémica Armand-Lacerda cuando la periodista brasileña se escandaliza ante el caso de una mujer con 300 amantes. De esta situación se hace eco M. Gallardo en «El amor plural no es vicio», *Iniciales*, 7/8, 1935, p. 6.
128. J. Sampériz Janin: «Siluetas libres», *Iniciales*, 6/10, 1934, pp. 5-6.
129. Deberíamos destacar la pertenencia a la masonería de algunas personalidades afines al individualismo como A. Lorulot, J. Elizalde o María Lacerda.
130. Redacción: «Quicio», *Iniciales*, 4/11, 1932, p. 1.
131. Raoul Odin: «Algo sobre colonias libertarias», *Iniciales*, 7/11, 1935, p. 6.
132. Redacción: «Entre nosotros», *Iniciales*, 9/1, 1937, p. 15.
133. Según Madrid (1989, Anexos), los ejemplares localizables son los siguientes: IISG, 2-6: IMHB, 3; AS, 2; IFHS, 2-3, 5-6. Según Íñiguez (2001) la revista llegó a publicar doce números. Sin embargo, el autor de esta investigación solamente ha podido localizar los citados por Madrid y no tiene noticias de ningún otro posterior al n.º 6.

134. F. Madrid (1989, Anexos).
135. Por ejemplo, V. Galindo Cortés: «Con la muerte de Han Ryner el individualismo pierde a una de sus figuras más representativas», *Al Margen*, 5, 1938, p. 1; P. Besnard: «Han Ryner ha muerto», *Al Margen*, 5, 1938, p. 4; María Lacerda de Moura: «Han Ryner, el Sócrates moderno», *Al Margen*, 6, p. 1.
136. Iñiguez (2001), pp. 245-246.
137. Sin firma: «Un alto en el camino», *Al margen*, 5, marzo, p. 1, en el que los editores informan sobre las causas de los tres meses sin aparecer.
138. Así, los principales donantes son «Compañeros del puerto de Sagunto» que envían 150 pts., el grupo de Amigos de la Revue Anarchiste, con una media de 15 pts. y el mismo Fontaura con una cifra similar. Es de destacar que el importe de los donativos irá disminuyendo a medida que pase el tiempo, y de 403 pts. de la primera relación se pasa a 95 pts. de la última.
139. Vicente Galindo Cortés: «Los acontecimientos de España no deben ser juzgados a la ligera», *Al Margen*, 2, octubre 1937, p. 1.
140. Talvez: «En pro o en contra. ¿Puede uno considerarse realmente al margen?», *Al Margen*, 2, octubre 1937, p. 3.
141. Talvez: «¿Individualista y revolucionario?», *Al Margen*, 4, diciembre 1937, p. 2.
142. M. Martínez: «Rebeldes de botín», *Al Margen*, 2, octubre 1937, p. 4.
143. Saturn: «Fundemos núcleos de afinidad», *Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 4; Fontaura: «La asociación garantiza la libertad», *Al Margen*, 6, marzo 1938, p. 5.
144. Sin firma: «Entre amigos», *Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 4.
145. J. Gual: «A los camaradas afines: podemos hacer algo práctico», *Al Margen*, 5, marzo 1938, p. 6. El escrito recibió algunas adhesiones, entre ellas la de los editores, expuestas en el siguiente número.
146. Gaetano Manfredonia: «E. Armand et la *camaraderie amorouse*. Le sexualisme révolutionnaire et la lutte contre la jalousie», en AA. VV.: *Socialism and Sexuality*, International Institute of Social History, Ámsterdam, 2000 (s/p, doc. en formato pdf.).
147. Ibíd. Muchos de los datos suministrados por Manfredonia corresponden a los exhaustivos informes policiales franceses sobre Armand y sus actividades.
148. F. Roldán: «Realizaciones inmediatas, compenetración y libre camaradería», *Al Margen*, 6, marzo 1938, p. 8. De hecho, en el mismo artículo, el autor ya informa sobre anteriores intentos de comprar terrenos y establecer colonias antes de la guerra.
149. Fontaura: «Ligeras consideraciones en torno al egoísmo (I)», *Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 6; y (II), *Al Margen*, 4 diciembre 1937, p. 3.
150. S. Oliveras: «Reflexiones sobre el ideal anarquista», *Al Margen*, 4, diciembre 1937, p. 6; Blázquez: «Falta revolucionar las conciencias», *Al Margen*, 6, marzo 1938, p. 1; Juan Guerrero: «La otra revolución», *Al Margen*, 4, diciembre 1937, p. 6.
151. M. Gallardo: «La vida sexual sin el amor», *Al Margen*, 4, diciembre 1937, p. 6; Talvez: «Es la prostitución un mal necesario?», *Al Margen*, 5, marzo 1938, p. 2; Morales Guzmán: «Los enemigos del amor», *Al Margen*, 5, marzo 1938, p. 3.
152. Concretamente, Francisco Madrid (1989) señala la existencia de ejemplares en el IISG (1-5), Hemeroteca Municipal de Madrid (4-5), Hemeroteca de Valencia (1-5), Servicio Histórico Militar (2-5), CIRA (1) y AS (1-5).
153. Prologado por Miguel Giménez Igualada, publicado por la editorial *Nosotros*, Valencia, 1937, edición especial en papel pluma y a 12 pts. ejemplar.
154. Probable seudónimo del mismo Giménez Igualada, dado que Iniesta era el pueblo de la provincia de Cuenca de donde el individualista era originario.
155. Íñiguez (2001), p. 267. El historiador vasco añade también el nombre de las revistas en las

que colaboró. Aparte de *Al Margen* y *Nosotros*, también lo hace en *Boletín Interno CIR*, *Cénit*, *Cultura y Pedagogía*, *Despertad!*, *Fuego*, *Inquietudes*, *Ruta*, *Tierra y Libertad* (México). Publicó también *Anarquismo* (México, 1968), *Un atentado, los caminos del hombre* (México, 1961), *Dolor* (s/f, s/l), *Lobos en España* (México, 1946), *El niño y la escuela*, *Salmos*, *Stirner* (México, 1968), *Trilogía de oratoria* (Marsella, 1968).

156. Ibíd., p. 281.
157. Como dato complementario y comparativo respecto del resto de revistas analizadas, cada ejemplar costaba 1 pta., la suscripción semestral, 6, y la anual, 12.
158. *Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 6-11. Reproducido también en E. Goldman: *La hipocresía del puritanismo y otros ensayos*, Ed. Antorcha, México D.F., 1977, pp. 66-80.
159. Sin firma [¿M. Giménez Igualada?]: «Fecundidad», *Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 3-4.
160. *Nosotros*, 3, pp .25-26; 2, p. 23, y 1, p. 24, respectivamente.
161. Sin firma [¿R. González Pacheco?]: «España. Ubicación. Política. El pueblo. Palabras y hechos. Posición nuestra», *Nosotros*, 1, octubre 1937, pp. 4-7.
162. Juan de Iniesta: «Dos caminos», *Nosostros*, 3, diciembre, 1937, p. 46; Felipe Alaiz: «Clase, superclase y subclase», *Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 6-9.
163. El Teatro del Pueblo fue una compañía teatral del Sindicato de la Industria del Espectáculo de la CNT durante la guerra civil. Fue dirigida por Rodolfo González Pacheco desde su inicio y una de las representaciones más conocidas y sobre la cual se habla abundantemente en *Nosotros* fue *¡Venciste Monátkov!*, de Isaac Steinberg, traducción de Cristóbal de Castro y dirección de Guillem Bosquets, que funcionaba como una pieza de teatro experimental en la cual se mezclaban actores profesionales con obreros, y que incorporaba innovadoras técnicas piscatorianas como la combinación de teatro y cine. Según explica Francesc Foguet, esta representación de teatro vanguardista perseguía atenuar las críticas recibidas sobre la gestión anterior de la compañía, con un repertorio demasiado convencional. Ver F. Foguet: *El teatre català en temps de guerra i revolució (1936-1939)*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1999, p. 139.
164. Una cuarentena de donantes, entre personas y colectivos, llegan a representar cada mes, entre 1.000 y 2.000 pts. Normalmente los donantes se mantuvieron estables a lo largo de toda la trayectoria de la revista y provenían principalmente del País Valenciano, Andalucía oriental, Murcia y Cataluña, hecho lógico, por otra parte, puesto que la situación bélica limita mucho la movilidad de la prensa.
165. E. Armand: «Individualismo. Anarquismo individualista», *Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 24-27.
166. Zeta: «Revolucionarios y reformistas», *Nosotros*, 1, octubre 1937, pp. 8-9.
167. M. Giménez Igualada: «Anarquismo e individualismo», *Nosotros*, 1, octubre 1937, p. 18.
168. Higinio Noja Ruiz: «El individuo en la sociedad», *Nosotros*, 5, febrero 1938, pp. 12-17.
169. Vicente Galindo Cortés (*Fontaura*), *Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 10-14.
170. Miguel Giménez Igualada (*M. Ramos*): «La propiedad (II)», *Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 36-39.
171. Miguel Giménez Igualada: «La escuela y el niño», *Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 43-44.
172. Álvarez Junco (1976), esp. pp. 236-335, analiza la idea del municipio libre y las raíces ideológicas del federalismo anarquista. En este punto expone las raíces rousseaunianas del primer concepto y las liberales de Montesquieu, los padres fundadores de Estados Unidos y de Tocqueville. Sin embargo, uno de los influjos más importantes será el de Pi i Margall y sus ideas federalistas inspiradas por Proudhon. El historiador recuerda también la máxima extensión de este movimiento hacia la década de los ochenta del siglo XIX, teorizado por Farga Pellicer, Llunas, Nieva, Lorenzo, Santiago Oteiza, Ricardo Mella y Joan Montseny.

173. De hecho, el documento de Isaac Puente se convirtió en dictamen oficial aprobado en el Congreso Extraordinario Confederal de Zaragoza de 1936 que servía de base para fijar la línea política de la CNT respecto a la organización social y política futura. Existe una versión resumida en Íñiguez (1996), pp. 31-35. La versión completa se puede encontrar en las actas oficiales del congreso, publicadas en CNT: *El Congreso Confederal de Zaragoza*, Zeta, Madrid, 1978, pp. 226-242.
174. Gonzalo Vidal: «Federalismo», *Nosotros*, 4, enero 1938, p. 22.
175. Gonzalo Vidal: «La ley de las mayorías», *Nosotros*, 3, diciembre 1937, p. 30.

Segunda parte

EL DISCURSO DEL ANARQUISMO INDIVIDUALISTA EN ESPAÑA (1923-1938)

Un individualismo heterogéneo

Principios generales

Como hemos visto, la mayoría de contactos e influencias recibidas por los individualistas españoles provenían de Francia. Entre aquellos que participan de los diferentes órganos de propaganda, en los que pueden variar los autóctonos, los de procedencia del país vecino se repiten, especialmente Armand y Ryner. El primero, siempre más polémico por la radicalidad de sus planteamientos aparece en toda la prensa analizada, a menudo, como es el caso de *La Revista Blanca*, precedido de comentarios críticos[1]. El segundo, rodeado de una cierta aureola de viejo sabio, de personaje respetado unánimemente por los círculos individualistas, publicará, aparte de sus reflexiones teóricas, un importante volumen de creación literaria que servirá de vehículo para expresar sus ideas filosóficas. Además de los individualistas franceses de referencia, otros, como el neomalthusiano Devaldés o Gérard de Lacaze-Duthiers también frecuentarán las publicaciones individualistas españolas.

El estirnerismo, como tendencia específica, como muestra del individualismo más ortodoxo, será el más propio de la revista *Nosotros*. Armand, por su parte, continuó siendo, desde la multitud de sus textos publicados en España, uno de los intermediarios oficiosos de las ideas del autor germano[2], con algunos artículos divulgativos sobre su figura histórica y su obra como pensador. Así, el individualismo recibido era indirecto y filtrado por la interpretación de quienes hacían de introductores.

Lo mismo sucedía con el individualismo de origen anglosajón. El mismo Armand, quien a lo largo de las décadas de los veinte y los treinta domina el panorama del individualismo en Francia, se dedica a traducir y difundir algunos de los pensadores anglosajones como el norteamericano P. A. Barnard[3]; y lo más importante, una de las pocas obras editadas en España del individualista Benjamin R. Tucker; *¿Qué es el anarquismo?* es traducida por J. Elizalde, pero no desde el texto original inglés, sino desde la traducción francesa realizada por Armand[4].

Lo que resulta claro, tanto a lectores como a editores y colaboradores, es la conciencia de compartir una filosofía propia y específica, que si bien mantenía

importantes nexos de contacto con el anarquismo, se decantaba a la vez por una moral, un sistema de valores y unos referentes no siempre coincidentes con el resto de anarquistas.

El mismo Álvarez Junco, en su obra *La ideología del anarquismo español*, comienza su primer capítulo hablando de la idea de soberanía individual, una de las bases fundamentales y compartidas por toda la teoría anarquista, en la cual se asumen todos los postulados esenciales de Stirner:

> *Parece ocioso explicar que en la base del anarquismo se halla un individualismo extremo, una defensa radical de la libertad individual entendida como derecho absoluto de cada ser humano a actuar atendiéndose únicamente a los dictados de su propia conciencia y de su propia voluntad, y una afirmación de que cada personalidad tiene un valor único, insustituible, cuya expansión no debe verse limitada por ninguna frontera exterior [...] En definitiva, lo que se afirma es el individuo como única realidad existente: no hay, por encima de él, ningún tipo de construcción ideal o social —Dios, Corona, Bien Común, Organismo social, Razón de Estado— que justifique decisiones limitadoras de la libertad individual.*[5]

Este fragmento, destinado en un principio a definir las bases filosóficas del anarquismo, en general, y del español, en particular, serviría a su vez para introducir los principios generales que los individualistas enumeran desde sus publicaciones. Y el primer principio, el más poderoso, es el derecho al placer, a la búsqueda de la felicidad sin más límites que los que el propio individuo quiera imponerse a sí mismo. Es ésta una idea derivada del estirnerismo pasada por el filtro armandiano. Y es el mismo Armand quien lo expresa desde la revista *Ética*.

> *Mi reino es de este Mundo*
>
> *Es la busca de la felicidad, el perseguimiento de lo nuevo, refinamiento del placer, carrera al mejor ser, alcance de lo palpable, estrechamiento de lo tangible.*[6]

Este principio, ampliamente imitado por otros intelectuales individualistas, se sitúa en las antípodas de las tradiciones de diversos militantes obreros. Allá donde existe la estricta moral y el ascetismo revolucionario, el sacrificio individual por la colectividad, se contrapone un profundo hedonismo físico y espiritual, a la vez que una gran desconfianza respecto de los proyectos e ideales colectivos. Este hecho presupone que el individualista debe combatir todo aquello que representa un obstáculo a la felicidad y al placer cotidiano. La lucha o el esfuerzo dedicado para conseguir estos objetivos que tradicionalmente para los movimientos revolucionarios es externa, contra enemigos claramente definidos

—el Estado, el capitalismo, la burguesía, la Iglesia...— y colectiva —acciones comunes, movilizaciones masivas, huelgas...—, adquirirá una nueva dimensión interna e individual. Los obstáculos están siempre fuera y dentro, en las instituciones hostiles a la libertad y al bienestar material de la mayoría, pero también en los prejuicios asumidos, consciente e inconscientemente, por cada uno. Y no será nunca la acción colectiva la que permitirá conseguir el cambio de mentalidad necesario para disfrutar plenamente de la existencia.

> *El individualismo, tal como lo concibo yo, aprecia la vida y la fuerza. Proclama, exalta la alegría y el placer de vivir. Reconoce sin rodeos que su finalidad es labrarse la propia dicha. No es un asceta, y por ello, le repugna la mortificación carnal. Es apasionado. Se presenta sin tapujos tal como es, y halla gusto en la vida acompañándose de la flauta de Pan [...] Se desentiende de los prejuicios y se burla del qué dirán. Le gustan el arte, las ciencias y las letras; por ello aprecia los libros, el estudio, la meditación y el trabajo. Es artesano, no peón. Es generoso, sensible y sensual, tiene hambre y sed de experiencias y sensaciones nuevas.*[7]

> *En todas partes, los individualistas de nuestra tendencia quieren instaurar —desde y en todo tiempo— un medio humano fundado sobre el hecho individual y en el cual, «sin control, intervención, inmiscuición» cualquiera del Estado, todos los individuos puedan, individualmente o asociados, «arreglar sus asuntos» por medio de pactos libres, rescindibles previo aviso, cualquiera que sea la actividad, que la asociación sea obra de una persona o de una colectividad [...]*
>
> *Los individualistas a nuestra manera consideran como adversarios suyos todas las instituciones y todas las individualidades que directamente o por personas interpuestas quieran sujetarles a su autoridad y usar de la violencia a su capricho.*[8]

Esta dualidad entre cuerpo y espíritu será una de las constantes del discurso individualista. El placer corporal, el placer de la mente son dos derechos inalienables e inseparables. Cuerpo y espíritu serán dos propiedades individuales, incondicionales, en plenitud y sin abdicaciones a favor de ningún presunto principio superior. Y los afines a estas ideas tratarán de acomodarse a las diversas prácticas que les permitirán gozar de un bienestar integral.

Para satisfacer el cuerpo, la reivindicación del derecho a gozar se materializará de diversas maneras. La más reiterada, como sabemos, es la relacionada con la sexualidad. Sin embargo, la asunción de filosofías y la práctica de técnicas que persiguen el perfeccionamiento físico resultarán habituales. El naturismo, tanto en lo que se refiere a aspectos de salud como de alimentación, o el contacto con la naturaleza, mantendrá una gran presencia en los discursos individualistas y

órganos de propaganda. Els Amics del Sol, estrechamente relacionados con el Ateneo Naturista Ecléctico, núcleo desde el cual se edita *Ética*, participan del asociacionismo naturista, mantienen una activa sección excursionista y practican conjuntamente un deporte armónico y no competitivo como la gimnasia rítimica. De hecho, incluso utilizarán un contraste maniqueo al comparar las ventajas de un deporte como éste respecto de la violencia y la competitividad del fútbol[9]. El rechazo del alcohol y del tabaco, a pesar de existir una larga historia de oposición anterior, no faltarán, y el mismo director de *Iniciales* redactará un opúsculo para la editorial individualista[10].

Para satisfacer la mente, aparte de la limpieza a fondo de los sentimientos negativos y de los prejuicios acumulados por una cultura represiva con los impulsos, las pasiones y todo aquello relacionado con el placer, existen otros alimentos. Si bien el naturismo permitía regenerar el cuerpo, la educación, el estudio, las inquietudes culturales, podían regenerar el espíritu. Los libros, las preocupaciones intelectuales, el interés por un pensamiento más racional y científico podía funcionar como antídoto contra las carencias educativas propiciadas por un Estado en el que la enseñanza era casi un monopolio religioso y un importante factor de exclusión social. Parte de las preocupaciones educativas de los editores de las diversas revistas venían motivados por estos déficits.

El ideal de una vida mejor, sobre bases más armónicas, tanto física como espiritualmente, y la dura realidad cotidiana ofrecían un contraste difícil de obviar. El derecho al placer, al hedonismo, no se correspondía con las condiciones existentes para la mayoría. Las limitaciones de la vida urbana, de las condiciones de vida y de trabajo de aquellos de extracción social modesta, la pervivencia de prácticas consideradas negativas corporal y moralmente, o los prejuicios profundamente enraizados suponían a menudo obstáculos insalvables para llevar a la práctica un ideal de vida que aspiraba a satisfacer los designios individuales, hecho conocido y denunciado por los colaboradores de la prensa individualista. El doctor Isaac Puente escribía que, ante estas circunstancias, solamente el esfuerzo individual podía superar estas limitaciones que la injusta organización social alzaba contra el derecho a la felicidad. Ante ello, la responsabilidad de cada uno consistía en rebelarse contra este orden de cosas.

> *Hace bien el naturismo en prometer la Redención humana a costa de la redención de cada uno, como resultante de la redención individual. Cada individuo ha de trabajar y madurar la suya, sin esperar nada de los demás. Sólo así, con individualidades conscientes de su deber, de su misión, y de su fuerza, podrá edificarse la sociedad del mañana. La sumisión base del despotismo, hay que destruirla en el individuo. [...] La salud, como la libertad, ha de conquistarlas cada cual.*

> *Es muy socorrido y cómodo, disculpar nuestra pigre física y moral de hoy, prometiendo una rectificación de conducta en el mañana ideal. Conforme en que, en el ambiente y la organización social presentes, no es posible una vida naturista, ni una actuación libertarias completas. El obrero que ha de respirar en el trabajo atmósferas malsanas [...] mal puede naturalizar su vida y sus costumbres. Mas, a pesar de todo, le es dable evitar múltiples influencias nocivas a su salud, como el alcohol, el tabaco, la taberna, el desaseo, y practicar otras beneficiosas, como la salida al campo en busca de sol y de aire puro, escoger entre los despojos alimenticios los menos perjudiciales. Y se hará acreedor a todo si empieza por conquistar lo que esté de su parte. [...] En múltiples aspectos ha de sucumbir a la férula del poder y a las normas de la organización estatal; pero esto no puede servirnos de pretexto para que descuidemos lo que es asequible, la dosis de independencia que se nos tolere.*[11]

Este difícil contraste entre deseo y realidad, entre un ideal de vida y la dura existencia cotidiana es un hecho asumido. Y si el mundo que rodea a los individualistas presenta obstáculos insalvables para la realización de sus anhelos, ello no significa que renuncien a perseguir sus sueños, al contrario, les lleva hacia un estado permanente de revuelta interior, hacia un rechazo a la sociedad que les rodea, a un desprecio por todo aquello que, desde su punto de vista, no es más que la materialización del mundo burgués-capitalista, como lo expresa Ramón Sentís, bajo el seudónimo de *Silvestre del Campo*[12] en la revista *Ética*:

> *¿Todo el mundo sueña despierto?» No. La inmensa mayoría de los hombres sueñan cuando duermen. Sólo una minoría sueña despierta con los ojos abiertos, mirando el Sol, los árboles, los pájaros, el mar. Yo me congratulo y me honro de pertenecer a esa minoría, por eso yo sueño despierto, [...] Desgraciados de aquellos que no pueden soñar más que dormidos, pues no sabrán nunca una sílaba de las bellezas naturales, ni podrán saborear jamás los deleites espirituales [...] los que hacen una vida vulgar, egoísta, burguesa o materialista, en una palabra, todos los que piensan con el estómago y no con el cerebro [...] despierto [...] abro los ojos a la realidad, a la terrible realidad y es entonces cuando parangonando una existencia con otra, brota de todos mis sentidos el desprecio y el asco más enorme a la actual civilización, a la actual hecatombe humana [...] Es por eso que a veces veo yo justificada la actitud de algunos hombres-cerebro, encerrados en su torre de marfil [...] nosotros no podemos estar indiferentes, no podemos permanecer estáticos por el solo hecho de que la mayoría sea un rebaño siempre dispuesto a la matanza. [...] Podemos hacer mucho individual como colectivamente, como el beneficiarnos con las enseñanzas y prácticas del Naturismo, saturar nuestro espíritu de los efluvios de la Filosofía, elevarnos, superarnos moral e intelectualmente, así como también poner en práctica algo de nuestras aspiraciones,*

como la fundación de pequeñas comunas o colonias que pudieran ser muy bien pequeños mundos en formación dentro de esta nebulosa social en que vivimos.[13]

La desconfianza respecto a la acción de las masas es otra de las constantes discursivas. En una coyuntura histórica caracterizada por el culto a las multitudes, en que tanto el fascismo como el comunismo exhiben las grandes concentraciones como parte integrante de sus rituales colectivos, en un contexto marcado por la uniformización y los uniformes, los individualistas nadan a contracorriente y critican implacablemente toda esta parafernalia totalitaria en la que el individuo ve disolver su personalidad en conjuntos disciplinados y sometidos a las directrices de los líderes. Los individualistas consideran que esta renuncia a la propia personalidad en favor del colectivo es una forma de servidumbre voluntaria, en términos de Étienne de la Boétie, una justificación de la propia explotación y manipulación, una abdicación de la propia soberanía.

Federica Montseny, desde una concepción vitalista del individualismo, considera el principal antídoto contra esta forma de dominación la adquisición de una personalidad firme, lo cual no significa una apología del liderazgo, sino más bien una guía para ayudar a cada uno a hallar su propio camino. La personalidad individual, para la conocida anarquista, es la propiedad de un juicio y de una estructura de valores sólidamente fundamentados en la razón y la ética. Solamente desde el genio individual puede existir progreso en todos los campos, tanto en el científico como en el social. Sin embargo, el discurso individualista de la hija de la unión Montseny-Mañé es bastante particular y queda alejado de la línea de *Ética* y, a pesar de la desconfianza en las multitudes, no niega la efectividad de la acción colectiva y confía en la revolución libertaria. La condición es que la unión necesaria para emprender un proyecto de esta magnitud debe estar formada por individualidades que no renuncien a su propia singularidad, por personas conscientes y bien formadas tanto política como éticamente.

El espíritu gregario de las multitudes, la falta de voluntad y de relieve personal en los individuos, han hecho de las generaciones contemporáneas un manso lago, una planicie llana, ha hecho de los hombres ceros que siguen dócilmente a cualquier mediocre guarismo, nulas voluntades convertidas en marionetas manejadas por dedos invisibles.

¿Qué es personalidad? Personalidad es relieve propio, juicio propio, fuerza propia, potencia propia, vida moral independiente de toda influencia externa. Personalidad es también potencia creadora, energía individual, valor humano, afirmación vital frente a la especie [...] La personalidad nace del individuo; es don de los fuertes, de los resueltos, de los sanos, de los bien dotados por la naturaleza [...]

La colectividad es siempre amorfa, de existencia moral precaria y rudimentaria. La colectividad puede hacer un revolución; jamás prepararla, encauzarla ni aprovecharla. Todo adelanto, toda conquista del progreso es obra individual [...].

«La unión hace la fuerza» se ha dicho y repetido. ¿Qué fuerza? Fuerza ciega, fuerza amorfa, obediente a las órdenes de un caudillo, a los predicamentos de un apóstol. [...] Fuerza que necesita nacer de la unión es fuerza débil, sin norte, que necesita ser orientada [...]

Sin personalidad humana, toda unión de hombres formará un rebaño, toda revolución será un remedo a las hordas de ayer. Ante todo debemos, pues, «crearnos». Hacer de cada uno de nosotros un guarismo victorioso, no un cero más en la enorme cantidad de ceros con que se designa al conjunto humano.[14]

Esta desconfianza respecto a la acción de masas no se limitará a criticar los movimientos totalitarios, sino también a combatir las tentaciones de utilizar esta estrategia entre los mismos anarquistas. Como Ibsen, muchos individualistas consideran censurable toda violencia revolucionaria o no, generada por la movilización de las masas. La mayoría no tiene por qué tener razón y puede ser fácilmente manipulable. En este sentido, la estrategia insurreccionalista utilizada por grupos de acción como los de la FAI no se librará de críticas. De acuerdo con Stirner, se considera poco útil y contraproducente una acción armada que precipite una insurrección revolucionaria. Inútil porque nada puede cambiar en la sociedad si antes no se modifican las mentalidades. Contraproducente porque cualquier acción encaminada a manipular un contingente considerable de personas poco preparadas política y filosóficamente acaba degenerando en una tutoría permanente de los inductores y manipuladores, respecto a la mayoría de participantes en un proceso revolucionario. Y esto desemboca fácilmente en un nuevo despotismo en el que las bases del dominio permanezcan inalterables. Solamente cambia el dominador.

Y éste es un círculo vicioso de difícil resolución. La explotación, como concepto, no dejará de existir porque se produzca un movimiento revolucionario, por bien preparado que esté, por loables que sean sus objetivos e irreprochable el comportamiento de quienes lo lideren. Según los individualistas, la explotación no se debe a la existencia de explotadores, sino a la de los explotados. No existe esclavitud por la presencia de amos, sino porque hay esclavos, porque muchos poseen mentalidad de esclavos voluntarios. La explotación solamente podrá desaparecer cuando nadie, conscientemente, permita que alguien lo explote, lo manipule o decida por él. Entre los redactores y colaboradores de la prensa individualista, y a diferencia del idealismo optimista de los Montseny, a menudo se filtra un pesimismo intelectual que deriva fácilmente en un aristocratismo,

generado por la creencia de que únicamente una minoría es consciente de este hecho y que, por tanto, persistirá siempre la explotación porque pocos querrán abandonar las cadenas.

En estos términos se expresa la editorial de la revista *Iniciales*, probablemente redactada por su director León Drovar. El contexto en el que se redacta, un año después de proclamada la República, resulta un buen pretexto para reflexionar en voz alta sobre la estrategia insurreccional —*la gimnasia revolucionaria*— del sector más radical de los anarquistas.

> *Los verdaderos revolucionarios, es decir, los anarquistas individualistas, saben que el mal que se deriva de la tiranía tiene por causa, no exclusivamente la existencia del tirano, como erróneamente creen los revolucionarios partidarios de la violencia, sino mayormente la existencia del esclavo. De aquí parten una serie de errores fundamentales entre los revolucionarios partidarios de la violencia [...] los revolucionarios partidarios de la violencia suponen en las masas cualidades que no poseen y exigen de ellas más de lo que pueden dar. Las masas carecen de personalidad y sus gestas son de espuma. Lo de que la unión hace la fuerza depende de lo que se una, pues por muchos ceros que unamos jamás obtendremos cantidad alguna.*
>
> *Los revolucionarios partidarios de la violencia creen [...] que existe la tiranía sólo porque existe el tirano y, partiendo de este gran error, lo esperan todo de un acto audaz de las masas; sueñan en una emancipación traída por el mesías [de una] revolución violenta [...] y de ahí que todas sus actividades de propagandistas y de luchadores las desarrollen exclusivamente excitando a las masas a la rebelión [...]*
>
> *No es, precisamente, contra la existencia del tirano que debemos ir, camaradas anarquistas, sino contra la existencia del esclavo.*
>
> *Para que haya quien mande, quien tiranice, es preciso que antes haya quien obedezca, quien se resigne, quien se doblegue.*[15]

La moral individualista

Como ya hemos explicado, serán Armand y Ryner quienes marcarán principalmente la línea filosófica del individualismo asumido por los grupos españoles afines[16]. Las intervenciones de los individualistas hispanos, pues, se hallan en inferioridad de condiciones. Se suele tratar de artículos cortos, que tratan aspectos parciales o abordan aisladamente alguna cuestión relacionada con principios morales y éticos de su filosofía. No existe ningún tratado, ninguna obra larga de referencia con un discurso construido cuidadosamente que pretenda dibujar un pensamiento individualista diferenciado, de una manera global y multifacética. Sí en cambio hay reiteraciones y reescrituras de los principales teóricos del país

vecino. En muchos casos es fácil identificar cuáles de los componentes filosóficos predominan, si el individualismo existencial, materialista de un Armand radical con los planteamientos morales, o el pensamiento más ecléctico, espiritual o educativo de un Ryner. En el caso de las revistas analizadas, si bien ambos autores mantienen presencia y conviven de manera más o menos armoniosa, mientras *La Revista Blanca*, *Ética* y *Nosotros*, apreciarían más el pensamiento de Ryner, *Iniciales*, *Estudios* y *Al Margen*, seguirían una línea más próxima, con todas las matizaciones, de Armand.

Esta última afirmación no implica que cada revista mantenga una postura unívoca y clara en esta dicotomía. Más bien deberíamos hablar de una coexistencia complementaria entre dos líneas de pensamiento. Pero esta dualidad también la encontramos entre los colaboradores. Es el caso de Joan Montseny, de su hija Federica, Elizalde o María Lacerda que se encuentran más identificados con la filosofía rynerdiana, mientras que otros colaboradores como Mariano Gallardo o León Drovar son más partidarios del director de *L'en dehors*.

Aparte de las intervenciones de los dos principales teóricos franceses, también podríamos añadir contribuciones de otros pensadores como Gérard de Lacaze-Duthiers, quien podría servir para exponer sintéticamente el principio general de comportamiento de cualquier individualista. Para Lacaze-Duthiers es inútil cualquier intento de transformar la sociedad, porque lo que debe cambiar es la conciencia individual. Es más, el individuo debe protegerse de una sociedad hipócrita, basada en la doble moral, que tiende a corromperlo. La soledad, el aislamiento ante las instituciones sociales como la escuela o el ejército, cuyo objetivo es moldear a cada persona según un canon preestablecido, es un requisito indispensable para sobrevivir como individuo libre. El principio superior de la ética individualista consiste en una necesidad permanente de automejora[17], como reconoce Germinal Esgleas:

> *Para libertarse de los prejuicios autoritarios en el orden ético e intelectual es conveniente que el individuo sepa concretamente lo que representan esos prejuicios y aprenda a distinguirlos aun en sus más sutiles formas de penetración, y esto, desde luego, sin autoesfuerzo intelectual y moral no se consigue.*
>
> *Podríamos cambiar el medio económico, podríamos cambiar el medio político, pero el cambio no sería más que aparente si en el orden intelectual y en el ético continuáramos rindiendo culto a las formas y al espíritu autoritario.*[18]

En una línea parecida se expresa J. M. Blázquez, quien considera que la única revolución verdadera es la que debería producirse en las conciencias. Insiste en la idea de la transformación interna frente a la superficialidad de los cambios exter-

nos. En un artículo publicado en marzo de 1938, cuando parecen haberse diluido las ilusiones revolucionarias del corto verano del 36, el colaborador de *Al Margen* expresa todo su desencanto y atribuye el fracaso a la escasa preparación política e intelectual de las masas que protagonizaron el sueño de la revolución:

> *La revolución no basta haberla hecho en fábricas y talleres, en campos y en minas. Es menester hacerla también en las conciencias. Superar la inteligencia.*
>
> *Las asambleas de fábricas o de sindicatos muestran, a todo el que no ve espejismos, el atraso mental de la mayor parte de obreros [...]*
>
> *El egoísmo se pone al descubierto cuando se desea a todo evento cosechar beneficio. Surge a flote cuando se niega solidaridad a los camaradas necesitados.*[19]

Otra de las constantes del pensamiento individualista es el uso del adjetivo ecléctico, utilizado profusamente en la prensa analizada, en una acepción sinónima de abierto y antónima de hermético, de dogmático. Desde el punto de vista de un colaborador, que firma bajo el seudónimo de *E. Libertad*, todo aquello que pueda ofrecer una satisfacción vale para el individuo:

> *Todo camino, cualquier Ideal, llega a un fin noble si se le comprende debidamente.*
>
> *Todas las teorías, todas las escuelas quieren conducir al hombre a la felicidad.*
>
> *Saber respetar este fondo humano que existe en todo credo, saber comprender el pensamiento de los que les han ideado, saber analizar.*
>
> *Esto es: SER ECLÉCTICO. [...]*
>
> *Plasmar lo bello en la vida será conquistarse un estado de libertad. Libertad de pensar, libertad de obrar, libertad de amar.*
>
> *Aspirar a eso es querer ser ecléctico. Lograrlo en la actualidad es ser ecléctico [...]*
>
> *Seamos respetuosos en nuestros análisis para que la síntesis que de ellos resulte sea digna de respeto. [...]*
>
> *Yo he venido a defender y rehabilitar una filosofía ultrajada y despreciada, una filosofía que es la sostenedora de la belleza; que es la que induce a crear nuestra vida, la filosofía más combatida, pero también la más firme.*
>
> *Ella es la que conduce al individualismo perfecto; a este individualismo sublime, que no es egoísta ni exclusivista, sino que es todo expansión y donación.*
>
> *Esta filosofía es la que le proporciona al individuo la libertad de su ritmo; que, según Han Ryner, es la fórmula de la felicidad.*[20]

Los principios morales de la filosofía occidental son puestos en duda. *Costa Iscar*, seudónimo del anarquista navarro Antonio Faciabén (? – Buenos Aires,

1966), uno de los individualistas más destacados, redactor desde 1918 de *Tierra y Libertad*, *Solidaridad Obrera*, *La Revista Blanca* y traductor tanto de Ryner como de Armand[21], critica la máxima kantiana de la reciprocidad «no hagas a otro lo que no quieras para ti»:

> *Esta máxima, que parece encerrar la suprema ley moral, que todos deberían acatar para establecer la verdadera armonía de las relaciones humanas, si bien se reflexiona, no es más que uno de tantos sofismas que existen en la sociedad autoritaria, tan apegada a las frases huecas y a la petulancia. Tendría algún valor ese postulado en una sociedad igualitaria, en la que todos se hallasen con las mismas facilidades externas para vivir y prosperar hasta que se iniciase la decadencia natural que conduce irremisiblemente a la muerte. Pero en la civilización actual, que respeta las jerarquías tradicionales, o las transforma, o crea otras nuevas; que divide a la humanidad en clases dominadoras y en clases serviles, no es posible practicar la sabiduría que quizá quiera compendiar tan manido proverbio. [...]*
>
> *Todos los alambiques en que se quiere condensar la quintaesencia de la moral metafísica deben ser fulminados. No hay más que un terreno de experiencias fecundas a la convivencia fraterna, y es el que iguala a los hombres en su mundo terrenal, con todas las posibilidades de progreso evolutivo para cada individuo.*
>
> *Y ¡cuidado, señores sofistas!, que nuestra igualdad no es nivelamiento; no nos hagáis decir lo que está totalmente fuera de nuestro pensamiento. No pretendemos hacer un nivel común, que cortaría todas las cabezas que lo sobrepasaran, o sometería al potro a los que no llegaran al mismo límite. Entiéndase que primero buscamos al hombre, que cuando todo hombre asiente bien su planta sobre la tierra, podremos pensar en volar por los espacios de la metafísica y hasta buscar a dios, si así nos place, no para imitarlo, sino para convertirse cada uno en su propio dios. Hasta ese venturoso día, conformémonos con ser hombres que se esfuerzan en la lucha igualitaria, la cual conducirá a todos al terreno común de las posibilidades de perfeccionamiento integral en su más vasto sentido.*[22]

La moral basada en la satisfacción de las necesidades y aspiraciones individuales, en la búsqueda del placer, puede comportar una doble lectura. Entre la prensa inequívocamente individualista lo que resulta habitual es leer la cara positiva, la vertiente más amable de esta filosofía; sin embargo, no puede negarse que el comportamiento que para los individualistas resulta natural, para el resto puede ser percibido como una simple amoralidad. Lo que para los individualistas puede ser antidogmatismo o eclecticismo, para los anarcosindicalistas puede parecer falta de solidaridad o compromiso. La práctica del naturismo o del culto al cuerpo puede ser concebido por muchos militantes confederales

como puro exhibicionismo. La pluralidad en el amor puede ser entendida como prostitución encubierta. No puede negarse que los principios morales expresados desde la diversidad del individualismo se mueven en el terreno de la ambigüedad. Muchos temores se suscitan respecto a un movimiento en el que líderes como Armand son figuras controvertidas. Sus connivencias con el ilegalismo, especialmente antes de la guerra del 14, aspectos de su vida personal como el abandono de su esposa e hijos, sus contactos con revistas pornográficas y con sus clubs de intercambio de parejas, y las sospechas que produce la buena salud económica de su periódico no contribuyen a generar una imagen pública respetada entre buena parte de los sectores libertarios.

Hacia 1925 se inicia una polémica entre Joan Montseny y el anarquista francés Jean Grave en *La Revista Blanca*. El teórico reusense reclama, desde su revista, unidad en la dispersión de tendencias que muestra el anarquismo internacional, sin excluir a los individualistas. El francés responde negativamente, manifestando su rechazo a los círculos próximos a *L'en dehors*.

Existe, no obstante, otra categoría, muy numerosa antes de la guerra, pero que siempre conseguimos mantenerla al margen de nuestro movimiento: los individualistas. Estos, gracias a las divisiones, a ciertas complicidades y a la disgregación de nuestro movimiento, han llegado a encumbrarse y hablar en nombre de la anarquía. [...]

Estos anarquistas que reciben el dinero ganado con las caricias que prodiga su mujer a otros hombres; estos anarquistas que se apoderan del dinero destinado a la propaganda y que no ven en la idea otra cosa que lo que pueda justificar sus viciados apetitos, justamente son los que se intitulan «Individualistas» [...]

Leed el periódico L'Anarchie, *fundado por su gran apóstol Albert Libertad, y que de hecho fue la tribuna oficial de los individualistas [...] predicar la expropiación. Ya sabéis que esto significa robo, monedero falso y vivir de mujeres de vida airada.*

También veréis que cuando se hablaba del sacrificio necesario para sostener la propaganda, allí se nos trataba de bobos y afirmaban que, por el contrario, de la propaganda debían sacarse los medios necesarios para que el individuo pudiera darse una buena vida [...]

Aparte de todo esto, también leeréis en el mentado periódico, que, según la moral individualista, es perfectamente lícito hacerse confidente. Bien es verdad que el que esto escribía necesitaba de tales argumentos. Y no teneos necesidad de ir en busca de esta prosa en periódicos de antes de la guerra; ved el del señor Armand; buscad el número correspondiente al 25 de agosto de 1924, y veréis un artículo intitulado: «Cómo educaré a mi hijo Granuja» que merecería la íntegra reproducción: «Hasta los tres años —dice el articulista— la sola ocupación de Granuja será la de tomar buena y fresca leche en el restaurant maternal. De tres a seis, le enseñaré de robar a su madre; por su parte, la madre le enseñará a robar a su padre y después a los vecinos [...] De los doce a los diez y seis, Granuja entrará en el laboratorio de un experto falsificador, que se encargará de instruirlo en el arte de ganar dinero sin perjuicio de su salud. Quiero que sea un desvergonzado, un cínico». Hay dos columnas escritas así. [...] Y esto que queda dicho no es en sentido irónico que su autor lo ha escrito, sino que es realmente su propia opinión.[23]

Soberanía individual

Sobre la soberanía individual, o lo que sería lo mismo, la capacidad de poder de cada individuo sobre su propio presente y destino, Higinio Noja Ruiz —pedagogo, periodista y escritor libertario (Nerva, Huelva, 1896 – Valencia, 1972)— expresa su opinión. En un tono ponderado, lejos de la retórica estirneriana, la considera como el principio fundamental del individualismo, sin negar la necesidad de conjugarla con el conjunto de la sociedad.

Noja Ruiz considera que no puede desvincularse al individuo del esfuerzo colectivo que ha permitido dibujar la sociedad. Para el pedagogo, la sociedad es el fruto del esfuerzo mancomunado entre diversos individuos que debería permitir a cada uno de ellos gozar de los progresos materiales y culturales acumulados por muchas personas a lo largo de varias generaciones. El individuo, si quiere disfrutar plenamente de su soberanía necesita recursos materiales, de los más primarios a los más sofisticados, e inmateriales. Resulta obvio, pues, la gran interdependencia —aparte de un grado de subordinación— de cada individuo respecto a la sociedad y la comunidad. Individuo y sociedad son inseparables y se necesitan mutuamente.

Ello no implica en absoluto que la soberanía individual sea un mito. Si bien es cierto que en una dimensión absoluta esta aspiración individual es irrealizable, esta circunstancia no niega que pueda conseguirse un grado de soberanía razonable. Puede conciliarse con la necesidad humana de pertenencia a la sociedad y realizarse dentro de su marco. El problema radica en las posibilidades reales de ejercer esta soberanía en el seno del contexto real en el cual viven los individuos. La sociedad capitalista, no basada en la razón, sino en la lógica de la dominación, imposibilita el derecho a ejercer con plenitud la soberanía de cada uno. Resulta indispensable, pues, organizar los factores sociales de tal manera que permitan unas condiciones propicias para la máxima expansión individual sin otros límites que las libertades ajenas. En la coyuntura histórica desde la cual se expresa Noja Ruiz, el individuo es quien debe adaptarse a la sociedad. En condiciones ideales, debería ser la sociedad quien debería adaptarse al individuo.

La mayoría de las limitaciones a la soberanía individual suelen ser económicas. Nadie puede sustraerse a la dialéctica del consumo y la producción. Cada uno necesita consumir bienes y servicios tangibles e intangibles. Resulta, pues, imprescindible, para la propia supervivencia, su producción. Una perspectiva racional, de inspiración kropotkiniana, permitiría pensar que el progreso tecnológico debería comportar menor tiempo y esfuerzo dedicado a la producción, es decir, que las jornadas laborales deberían reducirse paralelamente al aumento del bienestar, y ello permitiría mayor tiempo y energías dedicadas a la expansión individual, hacia una existencia mejor. Pero el problema radica en la existencia de una excesiva asimetría entre quienes hacen y quienes consumen. La sociedad capitalista supone un obstáculo ante esta aspiración a poder conciliar soberanía individual y obligaciones morales[24].

La cuestión de la propiedad

El anarquismo, en general, ha mantenido un abanico de opiniones sobre la cuestión de la propiedad. Desde el mutualismo de Proudhon, quien reivindica la plena posesión de los bienes conseguidos por los propios medios y su disfrute en función del esfuerzo dedicado a su producción, hasta las posturas más comunistas de Kropotkin, quien opta por el derecho a tomar bienes y servicios según las propias necesidades, ha habido un vivo debate. En cambio, las concepciones del socialismo marxista han sido bastante diferentes, reclamando la propiedad pública de los medios de producción. En el caso español, los anarquistas no se libraron de las polémicas entre colectivistas bakuninistas y comunistas libertarios, en las cuales el único que parece adoptar posiciones más individualistas, en la línea tuckeriana, sería Ricardo Mella[25].

En la prensa individualista no hay demasiadas referencias a un aspecto teórico en sí mismo polémico. No parece un tema que suscite un debate profundo. Sin embargo, desde *Nosotros*, *M. Ramos* (Miguel Giménez Igualada) dedica un ensayo de una extensión considerable, publicado entre los números 2 y 3, durante el otoño de 1937. A partir de una lectura profundamente estirneriana, el autor trata de definir la propiedad y analizar los diferentes conceptos que se han venido utilizando. Para el individualista, la propiedad es un hecho natural e inherente a la humanidad. Poseer es un acto antropológicamente instintivo. El conflicto generado entre personas para satisfacer el deseo de posesión es un factor evolutivo y de progreso, porque estimula a cada una a buscar estrategias para superar obstáculos, las obliga a ser mejores, más fuertes, más hábiles, más inteligentes.

El auténtico conflicto surge cuando, desde los abstractos discursos de la religión o de cualquier ideología redentora, se pretende regular, interferir o negar el derecho

a poseer. El individualista considera que, si bien una sociedad es equilibrada cuando todos tienen acceso a la propiedad, se desequilibra y es injusta y opresiva cuando se niega este derecho a los individuos para enriquecer a tiranos o a dioses.

En una segunda parte, el autor analiza el concepto de propiedad desde los campos de la teología y del socialismo autoritario. A partir del concepto estirneriano de revolución, el autor asimila el concepto de propiedad en el socialismo marxista al de la teología. Los socialistas autoritarios —y en este caso el autor piensa en la Unión Soviética estalinista— han pretendido cambiar a Dios por la Sociedad, sin embargo, ambos implican un control y una opresión por encima del conjunto de individuos. Cambian las formas, aunque el fondo permanece inalterable.

> *... entendiendo por propio todo aquello de lo que el individuo-hombre usa con entera libertad y llamando propiedad al conjunto de cosas propias de que dispone libre y absolutamente, con exclusión de cualquiera otra persona. [...]*
>
> *La idea* [de propiedad] *apareció después, como aparece en el niño, cuando no puede considerar propio todo cuanto al individuo le rodea, porque otros dueños, otros poseedores, otros individuos le aventajaron en la posesión de lo visto y deseado. Del deseo no satisfecho nace, aguzada, el ansia de poseer y de esta ansia, que es apetito devorador que inquieta y produce malestar, nace la idea de posesión que calma en primer grado la inquietud [...]*
>
> *Este apetito de adquisición, este deseo de dominio de la cosa, esta ansia de posesión, ha hecho que el individuo-hombre, nuestro antecesor, se eleve en la escala zoológica [...] Sin el feliz apetito de propiedad, posiblemente seguiría el hombre en la animalidad sin desear nada, y por consiguiente, sin tener nada: ni pan en sus paneras, ni luz en su cerebro. [...]*
>
> [El hombre] *necesita el supremo goce de poseer, el supremo goce de poder disponer libremente de las cosas bellas que necesita, inventa o crea, el supremo goce de ser propietario de lo útil y de lo bello.*
>
> *Poco importa que doctrinas, filosofías, morales, religiones prediquen la no posesión, la no propiedad. El hombre, para no pararse en medio de su carrera, necesita tener, ser propietario. Las épocas feroces de la historia no son aquellas en que los hombres han poseído, sino, al contrario, aquellas otras en que se robó a los hombres para que fueran ricos los tiranos o los dioses.*[26]

> *Dos juicios, hijos de dos razonamientos contrarios, pueden sostenerse respecto a la aparición del hombre sobre la tierra: el religioso, que nos dice que Dios (idea abstracta) hizo al hombre a su «imagen y semejanza», y el científico, que explica la serie incesante de cambios sufridos por la materia hasta llegar a las formas actuales que somos y vemos. [...]*

Según los religiosos, siendo Dios el creador de la vida, a él, [...] pertenece todo cuanto existe. El hombre —que es criatura de Dios, [...] propiedad también del mismísimo Dios [...] no es más que el usufructuario de la riqueza. Dios es, pues, el Único Propietario. Cualquier otra propiedad es execrada, maldecida. [...] En el «Reino de Dios» [...] sólo Dios tiene, y si él no puede, por sí, ejercer la tenencia, la ejercen en su lugar los sacerdotes, sus ministros. La pobreza de los hombres [...] constituye para el religioso el ideal de vida. Tener es pecado. [...]

Si para Dios es pecado tener, para la Sociedad es delito poseer. [...] La Única propietaria autorizada en régimen social es la Sociedad. Y como ésta, tan irreal como Dios, no puede tener por sí, quienes se creen con derecho a administrar en su nombre los bienes terrenales [...] son los socialistas, o sea los sacerdotes [...] que representan a la Sociedad.

[...] los principios no han variado. En uno y otro sistema parecen ser inmutables: Dios y Sociedad, dos divinidades mudas que presiden el mundo son omnipotentes, omnipresentes y omnisapientes, y, sin embargo, no pueden obrar por sí; pecado, que es desobediencia al mandato divino [...] ha sido reemplazado por delito, indisciplina frente a las leyes sociales [...]

¿Qué ha cambiado en el mundo? Los nombres, nada más que los nombres. La vieja religión ha sido reemplazada por la religión nueva, tan aberrante como aquella, tan acientífica como aquella [...] Y al concepto siniestro de la indiscutida autoridad divina ha seguido el concepto funesto de la indiscutida autoridad social.[27]

El conflicto entre individuo y sociedad

La relación entre individuo y sociedad se fundamenta, desde la ortodoxia heterodoxa del individualismo, en el conflicto. Precisamente este substrato individualista existente en el seno del anarquismo español de la última década del XIX y la primera del XX explica el éxito de las obras de Ibsen en los teatros de Barcelona. Los dramas del autor noruego como *Espectros*, *Casa de Muñecas* o *Un Enemigo del Pueblo* supieron conectar con una sensibilidad respecto de la idea, vinculada a los valores modernistas, de la minoría poseedora de la verdad frente a la masa social que actúa irracionalmente.

Noja Ruiz destaca la interdependencia entre individuo y sociedad. En su relación con lo que sería un concepto absoluto, desde un punto de vista estirneriano, el individuo mantiene una relación dual. Por una parte, la sociedad lo limita, por la otra lo potencia, pero, sobre todo, la necesita. La necesita hasta el punto de que para construir una crítica a la sociedad, para generar los instrumentos que pueden permitir liberar al individuo, resulta indispensable la socia-

lización. El mismo lenguaje, base del pensamiento y de la crítica, es una construcción social, acumulada por generaciones y fundamento de las civilizaciones.

Por consiguiente, resulta obvio que el individuo sale beneficiado del hecho de que exista la sociedad, porque aparte de permitir la adquisición de los instrumentos básicos del pensamiento, de poder obtener defensa, protección y comodidad, gracias al esfuerzo mancomunado de los individuos socialmente organizados, la existencia del propio conflicto entre individuo y sociedad facilita el estímulo necesario para superarse como individuo.

Es así como desde el punto de vista del pedagogo, influido en cierta manera por las teorías antropológicas coetáneas y un cierto poso teórico darwiniano, la sociedad potencia las capacidades del individuo, lo empuja hacia el desarrollo. Es evidente que la creación de civilizaciones, que superan la categoría de tribus o agrupamientos informales, permite una mejora de las condiciones materiales de cada uno. Para Noja Ruiz, además, la propia complejidad de la civilización, que requiere procesos educativos sofisticados y la adquisición de habilidades más especializadas y abstractas que las de cualquier individuo ajeno a la civilización, favorece adquirir y desarrollar los instrumentos psíquicos del individuo, una inteligencia elaborada y fundamentada en la interacción constructiva de los individuos organizados socialmente. Y esto, que si bien puede implicar, como veremos más adelante, conflicto e injusticias, permite, a la vez, dar instrumentos como el impulso solidario de cada uno respecto de los demás. Una conclusión muy en la línea del apoyo mutuo elaborado por Kropotkin.

Por otro lado, resulta también obvia la limitación que la sociedad produce en los individuos. La propia convivencia, especialmente la compleja organización de las sociedades civilizadas, supone unas normas y márgenes que limitan la acción y el impulso egoísta de cada persona. Desde el punto de vista más estrictamente estirneriano, podría afirmarse que la sociedad destruiría la personalidad y la independencia del individuo. El autor lo pone en duda. La personalidad, para el pedagogo, es una particularidad que no desaparece, si se posee previamente. El problema radica cuando la sociedad busca utilizar al individuo en beneficio propio y, por tanto, su independencia representa un problema que es necesario neutralizar. Ello hace que, a menudo, el poder, hostil a la libertad, decide intervenir en los aspectos más personales y cotidianos de los individuos. Cuando esto sucede, cuando la institución que se erige en representante de la sociedad, es decir el Estado, se inmiscuye en las esferas más íntimas de la persona, muy en la línea del individualismo liberal de Tucker, el individuo tiene la obligación moral de resistirse.

Noja Ruiz sostiene una concepción atómica de la sociedad. Para el periodista y escritor andaluz, los individuos serían átomos que no tendrían que modifi-

car su substancia, aunque combinados pueden llegar a generar cualquier materia posible. Esta concepción en la cual la sociedad resulta una adición de individualidades quedaría ejemplificada en la comparación con el alfabeto. Cada individuo sería como una letra que nunca perdería sus cualidades ni sonoridades. Combinadas pueden llegar a expresar cualquier cosa. Sin embargo, ni en la misma poesía, cada grafía, ni cada individuo, tiene por qué renunciar a su sonido, ni a su personalidad.

El problema no es la sociedad *per se*, como construcción ideológica, sino *esta* sociedad concreta. El conflicto individuo-sociedad se produce cuando existe asimetría entre los derechos y las obligaciones de sus componentes. Y aquí, muy en la línea individualista de Joan Montseny, defendería una concepción social igualitarista, aunque no niveladora. Es necesario modificar, pues, el contrato social porque se basa en que en *esta* sociedad una minoría —con muchos derechos y escasas obligaciones— utiliza a la mayoría social —con pocos derechos y excesivas obligaciones— en beneficio propio.

> *La sociedad es el germen de todo progreso. Limita en cierto modo al individuo, pero le multiplica y hace más extenso su radio de acción [...]*
>
> *El progreso humano deriva de la cooperación, de la coordinación de esfuerzos orientados en un mismo sentido, de la acumulación de experiencias de generación en generación transmitidas y continuamente perfeccionadas, y esto no se explica sino por el impulso solidario que crea y conserva las sociedades humanas [...]*
>
> *El individuo halla en la sociedad defensa, apoyo y estímulo. Puede cultivar sus especiales aptitudes, y sumando su esfuerzo al esfuerzo de los demás aumentar de continuo sus posibilidades [...]*
>
> *Limita la sociedad al individuo, pero también le supera multiplicando sus fuerzas y su capacidad de resistencia y facilitando su desarrollo mental, el desenvolvimiento de su psiquismo, la conversión del instinto en inteligencia. [...] La lucha del individuo contra las normas y obligaciones sociales no debe interpretarse en buena lógica sino como una manifestación enérgica del impulso progresivo que fermenta en el seno de la sociedad misma [...]*
>
> *A pesar de las limitaciones que nos impone, sería erróneo suponer que la sociedad destruye la personalidad del individuo. Nada puede destruir la personalidad de quien verdaderamente la tiene. Ni destruirla ni siquiera borrar sus lineamientos generales. Lo que hace la sociedad es procurar el encuadramiento y aprovechamiento de esa personalidad utilizándola para sus fines [...]*
>
> *Las imperfecciones y hasta los absurdos de las instituciones sociales no dicen nada contra la bondad del principio solidario en que la sociedad se fundamenta. [...] Lo que se trata es de modificar las cláusulas del contrato social a fin de que todos, sea cual fuere nuestro criterio y nuestro natural modo de ser, nos movamos con desembarazo y vivamos a gusto en el seno de la sociedad [...]*
>
> *En la actualidad, la sociedad, si bien ha alcanzado en su organización el máximo desarrollo, genera en el individuo el descontento. Descontento que tiene su causa originaria en la injusticia que implica el hecho de que todo el conjunto social se mueva en el sentido de beneficiar exclusivamente a una minoría [...]*
>
> *No se creó la sociedad con el propósito de favorecer a un sector reducido en perjuicio de la totalidad. Se creó para beneficiar a todos [...]*
>
> *La sociedad la creó el individuo para servir a sus propios fines, y nunca podrá ser anulado por ella.*[28]

Este rechazo a la sociedad coetánea, a la forma específica en que ésta se materializa en el contexto capitalista, no implica oposición, más bien lo contrario, respecto del concepto ideal de sociedad. Y esto será una constante entre individualistas y también entre el resto de anarquistas. Por lo menos así lo considera Miguel Giménez Igualada desde la revista *Nosotros*. Con un tono más bien profético-literiario, muy diferenciado del ensayo filosófico de Noja Ruiz, y un lenguaje nietzscheano, el director de la revista valenciana reivindica la asociación para combatir *esta* sociedad de la cual él se declara asocial, que no es lo mismo que insocial.

> *Soy asocial frente al burgués que me explota; frente al autoritario que trata de imponérseme [...]*
>
> *Soy asocial, pero no insociable.*
>
> *Amo la sociedad, la que forjé en mi mente y de la que excluyo todo parasitismo y toda lacra. [...]*
>
> *Amo la sociedad de los fuertes que saben enjugar ajenas lágrimas, derramar las propias y jugarse la vida en una empresa noble; pero que no saben fingir ni engañar, que desconocen la traición y la insidia.*
>
> *Y aborrezco la sociedad de los débiles que cogen a su servicio la fuerza de los demás para sembrar en su torno la barbarie y la ruindad. [...]*
>
> *Soy asocial frente a todo lo ruin e inhumano que informa y es base de la actual sociedad. Y al igual que desprecio a quienes son sus mantenedores, amo a los seres que la padecen y busco su sociedad para aunar con los suyos mi clamor, mi indignación, mi deseo, mi coraje por lo que nos domina, mi amor por lo que nos une.*
>
> *Y he aquí cómo siendo asocial me asocio; cómo enfrentándome con la sociedad la fomento entre quienes, los puntos de coincidencia, son una garantía para el libre vivir que anhelo al margen de las bajas pasiones que son norma reguladora de la vida actual.*[29]

Un punto de vista interesante y complementario a los expuestos hasta el momento es el que ofrece Pedro Chardón desde las páginas de *Al Margen*. Como los colaboradores anteriores, reconoce la necesidad de asociarse y comparte la crítica a esta sociedad. Sin embargo, realiza una lectura novedosa a partir de la diferenciación entre lo que serían asociaciones naturales y asociaciones accidentales o artificiales.

Chardón reconoce en el individuo la tendencia natural a asociarse. Las personas buscan la sociabilidad, es decir, la interacción con otros individuos para obtener un enriquecimiento mutuo a todos los niveles, tanto en los aspectos más materiales —el bienestar físico y económico— como en los inmateriales —el ocio, la cultura, la afectividad o la amistad—. Asume, por otra parte, la tendencia natural y contradictoria del individuo tanto a la independencia individual como a la sociabilidad. Ahora bien, esta tendencia inherente a la socialización no permite desarrollarse libremente. Las circunstancias de nacimiento nos incorporan a organizaciones étnicas y políticas y a las instituciones que las representan de manera obligatoria, sin la posibilidad de elegir. Cada individuo, pues, permanece asociado a su familia, a su comunidad local y a su Estado de manera arbitraria, a pesar, a veces, de tener más cosas en común con aquel que queda al otro lado de la línea divisoria del grupo formal de pertenencia que con quien comparte techo o frontera. La sociedad resulta una asociación involuntaria basada en hechos accidentales, como el apellido, la nacionalidad o el color de la piel. Los diversos Estados, conocedores de estas circunstancias, necesitan discursos legitimadores para buscar nexos de unión entre una población heterogénea a fin de mantenerla dominada. Es éste el origen de categorías abstractas como nacionalismo, interés general o necesidad social. En contraposición a esta asociación opresiva, manipuladora, fundamentada en relaciones asimétricas, en la que una minoría utiliza a los diversos individuos para beneficiarse, Chardón contrapone una antítesis: toda asociación debería ser voluntaria, basada en la afinidad personal y en la reciprocidad.

También en el contexto de la efervescencia revolucionaria de 1936 y desde la influencia de las tesis de Isaac Puente sobre el comunismo libertario, el colaborador de *Al Margen* propone sustituir las asociaciones estatales por asociaciones voluntarias, y el centralismo por un federalismo que recuerda las viejas apuestas ácratas de Pi i Margall. Solamente así, y el mismo autor reconoce su dificultad de realización, se podría alcanzar el máximo grado de autonomía y soberanía individual.

> *Pero el problema es más arduo. Nosotros estamos incorporados, por el azar del nacimiento, en ciertas organizaciones étnicas o políticas y las instituciones que rigen esos grupos chocan, a la vez, con nuestras tendencias naturales.*

> *Carentes de autonomía individual, y hasta sin poder disponer de nuestra propia persona, no podemos manifestar libremente nuestras opiniones, cuando ellas chocan contradictoriamente las de la mayoría.*
>
> *Imposible de establecer lazos de sociabilidad con nuestros simpatizantes, si residen al otro lado de una arbitraria frontera, de un río o una montaña. Nosotros no trabajamos [...] solamente con simpatizantes unidos por la cadena, ligera y alegre, de las afinidades, sino también con indiferentes cuyo vecindaje nos es a veces penoso, y a cargo de los monopolizadores del suelo, del subsuelo y de las herramientas, que se llevan la parte del león sobre el fruto de nuestros esfuerzos.*
>
> *Ahora bien, los que regentan nuestros destinos quieren apoyarse sobre nuestras tendencias primordiales para justificar su tiranía y nuestra esclavitud. Ellos hablan de «necesidad social, de interés general [...] a fin de hacernos creer como natural y equitativo un estado de cosas que se oponen a toda equidad y a toda aspiración natural [...]*
>
> *La substitución de las asociaciones voluntarias a las asociaciones estatales, y el federalismo destronando el centralismo, podrían, sólo ellos, realizar nuestro ideal de autonomía individual.*[30]

Individualismo y sistema político

Si para los anarquistas individualistas, la sociedad, aunque necesaria, limita la libertad de cada persona, la política o, dicho de otra forma, la organización formal de la sociedad y la administración del poder representa una agresión directa a la soberanía individual y es por tanto rechazable per se. La propia etimología de la palabra *anarquía* ya indica una ausencia de poder regulador entre individuos[31]. El antipoliticismo se convierte, pues, en uno de los fundamentos teóricos del propio anarquismo y un elemento omnipresente en el substrato del anarquismo hispánico[32].

Uno de los factores que potencian específicamente el tono antipolítico del anarquismo español será el peso de la historia y sus referentes. La España de la Restauración (1876-1923) ofrecía un panorama en el que, tras una fachada de formas democráticas, incluido el sufragio universal masculino, se escondía una sociedad autoritaria con el poder fuertemente concentrado y centralizado. Era una poderosa minoría, acompañada por agentes sociales como la jerarquía eclesiástica, quien realmente controlaba la sociedad española y dirigía los destinos de la mayoría de sus súbditos. A pesar de la flexibilización del sistema político, mediante tímidas aperturas en el monolitismo del sistema durante las primeras décadas del siglo XX, el caciquismo y la exclusión social y política de la mayoría eran la norma. Las experiencias de la política de partidos, especialmente la relación con los republicanos lerrouxistas que en los grupos de filiación anarquista

provocaron la sensación de haber sido manipulados en beneficio de otros, no contribuyeron precisamente a mejorar la percepción de la política.

Sin embargo, más allá de la idea de que el poder es siempre detentado por una minoría poderosa que controla la sociedad de manera que todos están al servicio de unos pocos, la idea de democracia tampoco seducía a los anarquistas y menos aún a los individualistas. Según el individualismo liberal de Tucker, la democracia, en sí misma, no es más que la dictadura de la mayoría y, por tanto, el sometimiento de cualquier disidencia. El norteamericano opinaba que cualquier decisión colectiva debería implicar únicamente a aquellos que están de acuerdo, y no debería afectar a quien se opone; que toda decisión en común nunca debería afectar negativamente a quien no la compartiera.

Este postulado será asumido por los individualistas españoles. Como veremos, la cuestión de los sistemas políticos, o concretamente de la democracia, no será uno de los temas recurrentes ni debatidos en su prensa. Resultan, en cambio, habituales comentarios que refrendarían el artículo de Gonzalo Vidal que comentaremos y las ideas tuckerianas que acabamos de citar, a su vez derivadas de principios estirnerianos.

Vidal, como el resto del movimiento anarquista, desmitifica el concepto de democracia entendido como representatividad, sufragio universal o plebiscito. Es contrario a las votaciones porque considera que la mayoría no tiene razón, ni tiene por qué tenerla. Aparte de la idea ibseniana según la cual una sola persona con talento suele tener razón contra la opinión de una masa irracional y manipulable, la misma inteligencia o superioridad intelectual tampoco asegura nada. El colaborador de *Nosotros* no incurre aquí en la trampa del elitismo. Desde una filosofía liberal-libertaria, muy en la línea de Tucker, considera que lo que es necesario es asegurar un marco en el que cualquier decisión únicamente afecte a la soberanía individual de quien la tome.

Vidal, desde una posición extremadamente idealista, critica la adopción de tácticas democráticas entre las propias asociaciones anarquistas que deslegitiman su filosofía libertaria.

> *La ley de mayorías, como cualquiera otra ley elaborada por los hombres para aplicársela al hombre, es parcial y arbitraria. Sale de manos de sus forjadores y es impuesta, no por su acierto en la equidad, sino porque, a la hora de votarla, fue aceptada por unos votos de más sobre los opositores que, con la razón, quizás, se ven sometidos a un acuerdo con el que disienten y que puede ser erróneo, pues no es el número, precisamente, quien marca la pauta en el acierto, sino el talento, asaz raro en los medios mayoritarios; por lo que admitir como equitativa una ley por el solo hecho de que sea votada por los más, es tener supeditado el talento a la mediocridad, que no debe ser tampoco supeditada al talento, sino que debe obrar en arreglo a como cree conveniente, y dejar obrar. El mundo es tan ancho como para permitir que cada cual se labre la senda por donde quiera caminar.*
>
> *En donde más se patentiza lo arbitrario de tal ley, es en los predios libertarios, que avanzan por lo social hollando con su planta prejuicios limitatorios, y aún no han logrado sustraerse a una ley que, si entre demócratas puede ser admisible como mal menor ante la autocracia, entre libertarios no es más que un señuelo embaucador […]*
>
> *La imposición sobre quien disiente del acuerdo tomado por las mayorías —parta de donde parta y caiga sobre quien cayere— es perjudicial para la especie, pues que la individualidad fue la que señaló siempre el camino de la superación.*
>
> *La ley de mayorías, pues, al hundir el criterio individual en el acervo colectivo y tender a la igualdad del rasero cortándole alas al pensamiento […] es contraria a los humanos intereses […] El libre acuerdo no será más que aquél que al ser tomado deje al margen de su cumplimiento a los opositores, los cuales quedarán también al margen del disfrute en los beneficios que dimanen del acuerdo.*[33]

Las ideas de revolución y reforma

Resulta bien conocida la crítica anarquista a la política. Esta crítica está basada especialmente en la desconfianza respecto de que una situación de poder considerada como injusta pueda cambiarse a partir de la acción institucional o parlamentaria. Es por eso que los anarquistas depositan mayoritariamente sus esperanzas en un mundo mejor en una revolución redentora, en que se consigan, de manera definitiva, los ideales liberales de libertad, igualdad y fraternidad.

Es en este sentido que deberíamos comprender la palabra *revolución*, omnipresente en los textos anarquistas y las bocas libertarias. Simplificando mucho, a menudo se presenta bajo una forma abstracta, un proceso espontáneo, surgido de las bases y encaminado hacia la creación de un mundo mejor, en el que se puedan plasmar los sueños utópicos, el cual simplemente llegará en un futuro próximo. Aunque ésta pudiera ser una lectura muy simplificada de las esperanzas revolucionarias de millones de simpatizantes anarquistas, se trataba de una idea, un anhelo compartido, a menudo presentado de forma muy diversa. Sin embargo, esta abstracta simplificación nos servirá para comprender la crítica que de ella realizarán los individualistas.

Estas esperanzas de llegada de la revolución, muy presente en el mundo editorial próximo al anarquismo, por ejemplo, en la colección La Novela Ideal o en obras de referencias como *Las Ruinas de Palmira*, del conde de Volney, o *La Sociedad Futura*, de William Morris, podían percibirse constantemente en los escritos generados o leídos por los anarquistas, ya desde el siglo anterior. Sin embargo, si

observamos la cronología que utilizamos, existía un nuevo factor que alteraba significativamente la percepción de las perspectivas revolucionarias.

La Revolución Rusa de 1917 y los intentos revolucionarios posteriores a la Primera Guerra Mundial llevaron a dos concluiones. La primera, que era posible, mediante la audacia y la organización de una minoría, hacerse con el poder en los momentos en que éste se mostraba débil. La segunda, que el régimen instaurado por los bolcheviques, con una orientación socialista autoritaria, podría llegar a ser tanto o más opresivo que cualquier autocracia. Es decir, que podía realizarse una revolución proletaria y que, sin embargo, el resultado final podía acabar en una simple sustitución de unas élites de poder por otras. Muchos anarquistas, especialmente los individualistas, podrían suscribir plenamente la fábula de George Orwell, *La granja animal* (1945), en la que los cerdos, encarnación del bolchevismo, sustituían a los hombres en la explotación de los demás animales.

Sin embargo, en el caso español, la relativa facilidad con la que se derrumbó la dictadura de Primo de Rivera y los tímidos recortes de privilegios de sectores sociales poderosos realizados por el gobierno republicano tuvieron su influencia a la hora de aumentar las esperanzas republicanas. De hecho, para algunos, la República era un paso más hacia la consecución de la revolución. Algunos sectores radicales, partidarios de la acción directa trataban de desencadenarla desde una estrategia insurreccionalista mediante *la gimnasia revolucionaria*. Pequeños núcleos escasamente armados, tomaban los ayuntamientos, quemaban los archivos municipales —especialmente el registro de la propiedad—, proclamaban el comunismo libertario y esperaban que los pueblos vecinos se sumasen a la incitativa. La mayoría de ellos acababan en la cárcel y, a veces, en el cementerio.

Esta estrategia, con sus reiterados fracasos, encabezada a menudo por personajes provenientes del ilegalismo, como el caso de Durruti, García Oliver o los hermanos Ascaso, acabó desgastando el poderoso movimiento anarcosindicalista y generó un importante grado de confrontación que solamente la represión desencadenada durante el bienio negro contuvo. Paralelamente a todo este debate, se fue dibujando lo que debería ser la sociedad futura y la revolución. Este trabajo se desarrolló principalmente por el médico anarquista, naturista y colaborador de la prensa individualista Isaac Puente.

Finalmente, el fracaso parcial del golpe de Estado llevado a cabo por el grupo de generales dirigido por Franco del 17 al 19 de julio propició que en lugares en los cuales el anarquismo era la fuerza mayoritaria, especialmente en Cataluña, Valencia y parte de Aragón, muchos anarquistas trataran de hacer la revolución por su cuenta y en todos los ámbitos. Esta posibilidad de plasmar la revolución, de darle forma, dio lugar a diversas iniciativas autónomas, a pesar

del difícil contexto bélico y de las fricciones entre las fuerzas políticas republicanas. Estas experiencias revolucionarias, como las colectivizaciones o la creación de comunas libertarias de naturaleza diversa, permitieron a muchos anarquistas poner en práctica sus ideas. Las mismas experiencias revolucionarias, a pesar de toda la épica y leyenda rosa que desde las fuentes anarquistas se ha querido ofrecer, no estuvieron exentas de polémica entre los propios libertarios. Buena muestra de ello es la actitud individualista, la cual, durante la resaca revolucionaria, se convierte en voz disidente.

Los individualistas, especialmente a lo largo del otoño-invierno de 1937-1938, en un contexto pesimista marcado por la adversa marcha de la guerra y los conflictos en la retaguardia, desentierran los conceptos estirnerianos de revolución y revuelta. Así expresan profusamente un escepticismo militante contra la propia idea de revolución. Quizá tratan de analizar las causas del retroceso anarquista en el duro contexto de las luchas de poder y la relación de fuerzas en la retaguardia republicana; sin embargo, desde las páginas de sus revistas transmiten la idea de que la revolución ha desembocado en un simple relevo de amos que no extingue las causas del dominio. Que lo que debe hacerse es una revuelta que permita abolir el propio concepto de poder. Que la revolución externa, la que afecta de manera exclusiva a la superficie, no sirve para nada, que la auténtica revolución es interna, en el cambio profundo de las conciencias de los individuos. Y que las mentalidades de los propios revolucionarios no parecen haber cambiado demasiado, según su opinión. La revolución, para los individualistas, debe implicar la subversión de los valores más profundos y enraizados en cada persona, eliminar los prejuicios basados en la cultura cristiana y capitalista. Debe conseguir cambiar las ideas, los valores y las actitudes, no en el momento de lanzarse a las barricadas o de asaltar sus palacios de invierno, sino en los pequeños gestos de cada día. Debe ser una revolución cotidiana. Es por ello que se fija en los detalles significativos, en los aspectos simbólicos de la existencia: alimentación, salud, familia, amor, sexualidad, es decir, naturismo y amor libre.

La revolución, además, es una quimera y una utopía, y así debe ser. No tiene por qué convertirse en la estación término de un largo recorrido. Es un tren que no se para porque no tiene final de trayecto. Es una revolución permanente que trata, en un proceso sin tregua, de mejorar la vida y las actitudes de cada individuo. Es una revolución basada en el perfeccionamiento constante, que sabe que la sociedad puede evolucionar de manera positiva si mejoran, uno a uno, los individuos que la componen en su ámbito privado. Es en este sentido que puede explicarse el gusto por las lecturas filosóficas y de una espiritualidad próxima a la de los manuales de autoayuda. Esto explica el éxito de escritores com Ryner, Hesse, Krishnamurti o Zweig. Es una revolución que puede ponerse en práctica

en el ahora y el aquí, a partir de la libre experimentación, siempre y cuando sea posible, a partir de iniciativas que permitan vivir la utopía día a día sin esperar a que nadie redima a las masas. Es una revolución sin dogmas, sin unos axiomas que deban seguirse al pie de la letra. Es una revolución, por tanto, abierta y compleja, profunda y poliédrica.

El colaborador de *Al Margen* S. Oliveras expresa su desprecio por la idea convencional de revolución y reflexiona sobre cómo deberían llevarse a la práctica los ideales revolucionarios:

Hay muchos amigos y camaradas, que están muy encariñados con el «paraíso futuro», y se tumban a la bartola en el presente, negándose el más mínimo esfuerzo. Estos camaradas no han pensado ni un solo momento que la sociedad de mañana será lo que el esfuerzo de los hombres de hoy coloque en condiciones de poder ser. [...] Urge formar grupos o asociaciones de afinidad y preconizar y practicar en pequeño lo que más tarde queremos que viva toda la humanidad, si es que no queremos que nuestras ideas jueguen el mismo y triste papel de las ideas cristianas, pasando en el montón del olvido histórico. Es conveniente que los vanguardistas no consideren a la Anarquía sólo como una concepción filosófica, sino también como una realidad viviente.

Ya sé que muchos camaradas me objetarán que no se puede vivir la Anarquía en la sociedad presente. Jamás hemos pretendido que se viviera y practicara este ideario en su máxima perfección, pero sí estamos plenamente convencidos de que se puede vivir y practicar mucho más de lo que actualmente se hace. [...]

Y pensar que no pueden haber relaciones cordiales posibles, si éstas no descansan sobre la reciprocidad de las cosas. Estos pequeños grupos no tienen que funcionar con la esperanza engañadora de que será la sociedad futura la que les resolverá sus asuntos, sin que ellos se preocupen de nada, sino que mediante su propio esfuerzo han de combatir tenazmente el dolor y conquistar el placer del seno de la naturaleza.[34]

Este escepticismo por la revolución, tal y como se entiende mayoritariamente entre medios libertarios, motivado en parte por el desencanto provocado por la evolución de los acontecimientos, resulta un elemento que confirma esta crítica estirneriana. Así lo expresa también, desde *Al Margen*, M. Martínez:

Cuando nos paramos a pensar en la metamorfosis que se ha operado en algunos elementos que un día se llamaron, junto con nosotros, rebeldes, revolucionarios y hasta libertarios, nos quedamos atónitos [...] hoy les vemos aparecer ante nosotros, y ante todos, de furibundos revolucionarios que eran, en redomados conservadores, reformistas, frenadores del progreso y de la revolución.

Se deduce de esto, que los móviles que indujeron a estos elementos a obrar, gritar y defender los intereses de la clase trabajadora, eran falsos [...]

Son rebeldes, pero rebeldes de botín. Cuando desaforados en la lucha revolucionaria, tropiezan en montón de abundosas y golosas viandas, caen sobre las mismas, y allí, aglutinados sobre el botín conquistado, se roen, se destrozan y se pudren entre la inmundicia.[35]

Esta actitud crítica comporta no pocos recelos por parte del anarquismo no individualista. Las discrepancias alrededor del concepto de revolución y sobre cómo ésta debe materializarse hace que los individualistas, desde su condición de minoría, tengan que defenderse reafirmando sus convicciones. El seudónimo *Talvez*, desconocido, aunque con seguridad alguien próximo al núcleo editor de *Al Margen*, interviene en esta polémica, rebatiendo punto por punto las que considera injustas acusaciones contra los individualistas que, presumiblemente, se realizan desde los órganos confederales. El individualista, ante la acusación de que los individualistas no son revolucionarios, sino más bien unos egoístas introspectivos, se defiende argumentando que ellos son los únicos que tratan de subvertir las bases de la sociedad capitalista con hechos, no con palabras:

Existen tantas falsas interpretaciones acerca esta faceta del anarquismo tal es el individualista, que precisa no poco quehacer para remontar la corriente y colocarlo en el marco conveniente [...]

Sí, el individualista es un revolucionario y se levanta contra todas las fuerzas autoritarias. Veámoslo.

El Estado – «Nuestro» individualista está a priori contra todo lo que consolida el Estado [...] A veces, llega a la consecuencia de rehusar el fumar y el tomar bebidas alcohólicas, con el fin de no sostener por un lado lo que por otro quiere destruir.

El Capital - Busca su destrucción; en el dominio económico desea ardientemente el fin del salario y de la explotación. Consecuente con su criterio, no se somete más que en parte a esta última y procura poner en práctica la fórmula de «Ni explotador, ni explotado». Si pertenece a un sindicato, sabrá llevar una huelga y no será en él donde encontrarán el «esquirol».

La Revolución social no le encuentra indiferente; trabaja por ella y con ella colabora, muchas veces en los lugares de mayor peligro —el movimiento español así lo ha demostrado— y tanto más eficazmente cuanto no se hace muchas ilusiones sobre el valor de los humanos. Y no habiendo caído en la obsesión por las utopías, se queda siempre en el de la realidad y no se sorprende de lo que muchos llaman «fracasos».

Lado militarista. – Exceptuando casos como el que ahora ocurre en España, escabullirá casi siempre, y por regla general, el servicio militar, valiéndose, sea de

un medio o de otro. Además no es de los que hacen intensa propaganda antimilitarista para acudir después al cuartel [...]

La Familia. – Esta cuenta muy poco para nuestro individualista. Si por casualidad existen algunos componentes de su familia legal que sean amigos o que simpaticen con sus ideas, los frecuentará pero romperá definitivamente con los otros, a fin de reunirse con su verdadera familia; la de sus compañeros afines con sus ideas.

Lado sexual. – Aquí procede con la más entera libertad. Le puede convenir de entenderse con una compañera para vivir en conjunto, pero no será para hacer de ella «su cosa». Tendrá ella también su vida independiente y empleará su tiempo y su cuerpo como le convenga, sin tener ninguna obligación de darle cuenta de sus acciones.

La opinión pública. Las costumbres establecidas. – «Nuestro» individualista se burla por completo de ello. Hará lo que mejor le parezca, sin embarazo ni perjuicios y no teniendo otra preocupación de no entorpecer la libertad de su vecino. Ni esclavo de las modas, ni de las costumbres, ni del «qué dirán» [...]

En definitiva, este individualista-anarquista [...] nos parece mucho más peligroso desde el punto de vista revolucionario, que la actuación de otros compañeros, adjetivados de libertarios. De otros compañeros tal vez muy abnegados, pero que más pronto están ligados a cambiar de régimen que a destruir desde los cimientos, cada cual en sí mismo, el viejo régimen de la anterior sociedad.[36]

Esta idea de revolución cotidiana, de revolución íntima y personal, *cada cual en sí mismo*, como indicaba el fragmento anterior, es una idea reiterada en los textos de inspiración individualista y presente todavía en los testimonios recogidos por el autor de los escasos anarquistas de la generación de los treinta supervivientes[37].

La idea de revolución ahora y aquí es expresada abiertamente por Galindo Cortés, a partir de la reivindicación de la libre experimentación, es decir, del derecho de los individualistas a poder realizar experimentos sociales de acuerdo con su filosofía, sin interferencias de poderes externos. Y para ello cuestiona la idea de progreso sobre la cual se sustenta el ideal de revolución.

En torno al progreso [...] se han ido hilvanando toda suerte de concepciones con marchamo idealista. Por un cauce de franco optimismo se ha procurado encaminar el progreso, dándole una personalidad augusta y cifrando en él toda suerte de esperanzas. Y de ahí que se haya creado esa concepción mística, ese fondo de religiosidad que ha hecho poner una venda a la mirada [...].

Para muchos, la existencia sigue un curso ascendente, una constante superación, un latente progresar. Y en el progreso incesante tienen puestas sus esperanzas. Para ellos el mundo marcha siguiendo a modo de una prefijada ruta, que tiene por norte el progreso [...].

Acogiéndose a las teorías de Darwin y Spencer, se han escrito opúsculos y más opúsculos en torno a la importancia de la evolución. Y no solamente se ha glosado esta supuesta superación en el orden físico, sino que inclusive ha habido quienes se han empeñado en generalizarla en el orden intelectual, [...]

¿Qué podemos sacar en consecuencia [...] en torno a la idea [...] [de] *progreso? Sencillamente, la relatividad del mismo, el error que supone anidar en la conciencia ideas cerradas al libre examen, a la confrontación razonada; lo absurdo de todo misticismo [...]*

Ahora que en el orden de las actividades sociales asoman concepciones idealistas con pretensiones redentoristas, importa para nosotros, anarquistas individualistas, poner de relieve las falacias que con el señuelo del progreso se pretende hacernos asimilar. Hoy como ayer, con las más rutilantes frases se busca ocultar el afán autoritario que late en la entraña de lo que se quiere servirnos como panacea infalible para adquirir el bienestar.

Y cuando nos encontramos en el umbral de un nuevo régimen de convivencia social, existe para nosotros una reivindicación para llevar a cabo [...] Esta reivindicación estimo que puede ser el derecho a la libre experimentación.

Sea cualquiera en que se instaure: régimen republicano, socialista, comunista, sindicalista, republicano federal o bien comunista libertario, el individuo sólo con otros afines en la concepción de las ideas debe tener libertad para llevar a cabo aquellas modalidades de vida que se adapten mejor a su modo de ser. [...] Solos o en asociaciones de afines, los anarquistas individualistas tenemos un perfecto derecho a realizar cuantas experimentaciones en el orden económico o moral tengamos a buen poner en práctica [...]

En las ciudades y en las comarcas rurales de la España liberada al fascismo se han llevado a efecto muchos ensayos patrocinados por los camaradas libertarios militantes en los Sindicatos o de los Grupos de afinidad. Y bien: coexistiendo con estos ensayos, siempre respetables, ¿acaso no han de poder llevarse a efecto aquellos otros que dimanen de camaradas anarquistas individualistas?[38]

El «egoísmo» individualista

La singularidad de la tendencia individualista, con sus puntos de vista minoritarios, provoca no pocas susceptibilidades en el seno del movimiento anarquista. Una de las críticas típicas dirigidas contra los grupos de afinidad como los reunidos alrededor de *Al Margen* o *Iniciales* es la de egoístas. Es decir, que viven al margen de los problemas que se ciernen sobre el proletariado. Que tratan de construir torres de marfil desde las cuales inhibirse de los problemas generados por el capitalismo.

Sin embargo, en la coyuntura histórica de 1936-1939 no existía ninguna posibilidad de encerrarse en presuntas torres de marfil, ni de mantenerse al margen de una situación extraordinaria que acabaría por barrer de la historia al movimiento libertario en su conjunto. Ante estas acusaciones, los individualistas alteran las connotaciones negativas que subyacen en el adjetivo *egoísta* y, tras asumirlo explícitamente, buscan —y encuentran— un sentido positivo.

Gonzalo Vidal reivindica el egoísmo como una actitud inteligente ante la vida. Critica la tradición revolucionaria redentorista, basada en el sacrificio individual, por tratarse de una actitud patológica ante la vida, una especie de desviación psicológica por la cual un individuo sublima una serie de frustraciones íntimas a partir de un ascetismo poco útil, ni para él mismo ni para la sociedad. En cambio, considera legítima y positiva la búsqueda del placer, siempre que éste no perjudique a los demás. Es más fácil poder cooperar a partir del propio bienestar, a partir un egoísmo bien entendido. De hecho, en una sociedad formada por egoístas, en la que la reciprocidad fuera siempre una norma tácita, sería más fácil la convivencia que no en una basada en el sacrificio presuntamente heroico de unos pocos iluminados. Según Vidal, solamente es posible mantener una relación normal y fluida con los demás si antes el individuo la mantiene consigo mismo, de manera que, parafraseando a Jesucristo, el individualista aconseja amar a los otros como uno debe amarse a sí mismo.

> *Soy egoísta. Acosado por una sed infinita de amores, amo porque siento la necesidad de ser amado [...]*
>
> *El aprecio, pues, que pongo sobre los que me rodean, está determinado por el aprecio que me tengo y va encaminado a que se me aprecie [...]*
>
> *Amo y respeto, en mí, a todos los seres. Y cuando lucho por ellos, lo hago para que sus risas felices den a mi vida un nuevo encanto.*
>
> *Y si batallo por el humano bienestar, es porque de él depende el mío propio; por lo que batallando por el mejoramiento de la humanidad, batallo por mí, y queriéndola, la quiero.*
>
> *Es este el amor que me lleva a sembrar entre los seres a mis amores. Pero queriéndoles, no hago más que sembrar la cosecha de mis propios quereres, cosecha que yo sé, será tan óptima como abundante haya sido la siembra, por lo cual, soy pródigo en sembrar.*[39]

Por su parte, Galindo Cortés considera que las críticas recibidas son el fruto de la superficialidad. El egoísmo no es una actitud creada expresamente por los individualistas, sino un sentimiento natural y profundo en las personas. Un sentimiento que puede resultar positivo o negativo no en razón de su existencia, sino a partir de sus consecuencias. La mayoría de nuestras acciones, en opinión del director de *Al Margen*, son fruto del egoísmo. Incluso aquellas personas generosas que sacrifican sus vidas por los demás están motivadas por una profunda necesidad de satisfacer su ego. El individualista extrae algunos ejemplos históricos para corroborar sus afirmaciones. Un caso de egoísmo pervertido podría ser el de Calígula, para quien la necesidad de satisfacción de sus deseos podría considerarse patológica, y las consecuencias para su entorno solían ser devastadoras. El contraejemplo lo hallaríamos en San Francisco de Asís, quien, a partir de la necesidad de satisfacer sus impulsos, genera un bien para las personas próximas.

Ello lleva a Fontaura a diferenciar entre dos tipos de egoísmos antitéticos: el *egoísmo burgués* y el *egoísmo individualista*, basado en la filosofía liberal del «*live, and let live*»:

> *Evidentemente, los individualistas somos egoístas, ya que ante todo buscamos la satisfacción del yo: anhelamos aquello que nos puede ser grato; lo que puede producirnos placenteras satisfacciones, de uno o de otro orden. Pero veamos: ¿acaso no es peculiar en toda suerte de individuos este anhelo por satisfacer las propias aspiraciones, el tratar de conseguir aquello que se quiere, que se obstina uno en poseer? No puede negarse que es así, cada individuo, sea cual fuere su manera de pensar, ansía contentarse a sí mismo y ello ha de ser a base de lograr las aspiraciones que están en el fondo de cada uno. Y en esto, llámesele como se quiera, hay egoísmo. Incluso el que se «sacrifica», en puridad lo realiza por satisfacer un deseo hondamente sentido; tiene un íntimo placer en realizar la acción que puede ir, incluso, en detrimento de su propia vida.*
>
> *Es cierto que puede alegarse el hecho de que hay un egoísmo un tanto diferenciado del otro, o si se prefiere, hay diversas gradaciones de egoísmo. [...] Repudiamos el egoísmo burgués que medra con el trabajo que le producen los demás; repudiamos el del príncipe, el del rey, el que se llena de satisfacción ante la adulación de que se le hace objeto; [...] Este egoísmo insano que va contra unos semejantes, que produce dolor o es factor de humillación para un segundo. Este egoísmo lo detestamos.*
>
> *Nosotros queremos gozar de la vida, libres, sin coacciones de nadie; sin intromisiones de otros en todo aquello que pueda afectarnos. Queremos dar satisfacción a nuestro yo, pero sin que ello vaya en detrimento de la libertad de un segundo; sin que gocemos en ver a nuestro derredor la miseria y el dolor. Buscamos nuestro bienestar sin causar perjuicios a otros, sin usar de métodos autoritarios, sin levantarnos un pedestal sobre la ignorancia ajena. De no ser así, no seríamos anarquistas individualistas.*[40]

Los intentos de asociacionismo individualista

Los individualistas son conscientes de pertenecer a una minoría, de poseer unos valores morales y unos referentes personales muy alejados de los de la mayoría. Sin embargo, existe toda una tradición de sociabilidad basada en los grupos de afinidad que se organizan autónomamente para realizar conjuntamente todo tipo de actividades, desde las más políticas hasta las más lúdicas. Un buen ejemplo de ello es la propia familia editora de *La Revista Blanca*, con los Montseny y otros personajes que compartían su misma línea. La literatura memorialística anarquista también ofrecería algunos ejemplos como los de Abel Paz o Juan Giménez Arenas. La antropóloga e historiadora Dolors Marín ha investigado profusamente la cuestión[41].

Lo cierto es que el núcleo de afinidad desde el cual se pudiera practicar actividades como el esperantismo, el nudismo, el vegetarianismo, el deporte o el excursionismo, o montar una revista o una editorial, a menudo no era suficiente para poder optimizar el activismo individualista. En otros casos, hallaremos núcleos reducidos o que viven en un entorno menos cercano a su filosofía, en pequeñas localidades donde encuentran serias dificultades para poder expresarse libremente. A veces, simplemente, nos hallamos ante un individuo identificado con las ideas estirnerianas y armandianas, consumidor de literatura política individualista, suscrito a su prensa, que no tiene ninguna posibilidad de contacto directo con ninguna otra persona afín. Todo ello lleva a la necesidad de formar asociaciones mayores y más extensas, o incluso una federación desde la cual los diversos núcleos puedan coordinarse y los individuos dispersos mantener algún tipo de relación. O simplemente, como veremos, a federar las diversas asociaciones informales que, más o menos, funcionan en núcleos diversos de la geografía española.

Uno de los primeros intentos, con un éxito relativo, fue la iniciativa surgida desde la revista *Ética*, el Ateneo Naturista Ecléctico. Esta entidad, a pesar de no ser estrictamente individualista, sino más bien autodefinida como naturista, estaba animada por J. Elizalde, director en esos momentos de la misma revista. El Ateneo, fundado en 1927, funciona como muchos otros de inspiración libertaria, en la línea de muchas asociaciones similares creadas a lo largo de la década de los veinte, cuando la presión política y policial propician una concentración de energías anarquistas hacia una obra cultural y asociativa[42]. Lo cierto es que, por lo que respecta a la citada entidad, con una biblioteca, en horario nocturno, con más de ochocientos títulos, dispone de una activa sección cultural desde la cual se organizan conferencias o cursos de idiomas (francés, inglés y la versión esperantista ido) presenciales y por correspondencia. Este dato resulta particularmente interesante. Una parte muy importante de la relación con los socios se hará a distancia, de acuerdo con esta filosofía de reunir personas afines, pero alejadas físicamente. Por otra parte, existe también una activa sección excursionista que organiza salidas dominicales, abiertas tanto a socios como a no socios, que representan un importante espacio de sociabilidad entre individuos próximos ideológicamente[43].

Esta intencionalidad de establecer una federación de núcleos individualistas afines y dispersos la podemos encontrar en la creación paralela de la Federación Anarquista Ibérica, en la playa del Saler, Valencia, en julio de 1927. La FAI representará un intento de crear un nexo de unión entre los diversos y heterogéneos grupos anarquistas de tendencias diversas y fuerza numérica desigual. No es casualidad que entre sus miembros fundacionales encontremos a individualistas como Elizalde o Noja Ruiz. Sin embargo, una organización como la FAI, que podría responder relativamente al modelo de la *unión de egoístas* estirneriana, como asociación flexible de diversos núcleos de afinidad de tendencias heterogéneas, no es en absoluto representativa de los individualistas. En la Federación éstos representan una minoría que puede participar, a título personal, en las diversas organizaciones políticas y sindicales y acciones revolucionarias o culturales que se produzcan en su seno, pero que en su caso no llegan a construir una organización específica a nivel estatal.

Es muy probable que ello no sucediera por la debilidad del movimiento. Más allá del individualismo implícito que muchos podrían compartir, y que revistas diversas podían difundir, el individualismo realmente activo se redujo, durante los años veinte, alrededor de *Ética*, y durante la Segunda República, alrededor de *Iniciales*, ambas en Barcelona. Posteriormente, durante la guerra civil, los núcleos más activos parecen trasladarse al área de Valencia, con la publicación de *Nosotros* y *Al Margen*. Así, las iniciativas de asociación registradas documentalmente podían surgir de unos órganos de propaganda limitados. Y esto es porque son, precisamente las revistas, los únicos nexos de unión, más o menos estables entre la gran dispersión del movimiento.

Esta ausencia de asociación común representa para algunos militantes una deficiencia importante, por lo que reclaman de manera reiterada un punto de encuentro, un nexo de relación. En algunos casos, estas llamadas, elaboradas desde la propia prensa, realizadas por los propios lectores, informan de la existencia de algunas asociaciones a nivel local, especialmente en Madrid, Valencia y Elda.

> *Estoy de acuerdo con la proposición del camarada Moreno, consistente en la creación de una asociación de «Amigos de Iniciales» y sus ediciones [...]*

Por mi parte, el individualismo lo concibo diferente: debe ser aquella tendencia a hacer de cada ser humano una individualidad consciente, y yo anhelo sea el superarse e incitar a lo mismo a los demás. Para ello bien puede crearse asociaciones de afines, voluntariosos para cooperar a la propaganda [...] Francisco Calvo. Salamanca.[44]

Por su parte, durante la primavera de 1936, Vicente Galindo escribe a León Drovar, director de *Iniciales*:

Hace pocos días le escribí a Armand, hablándole de ideas y proyectos; y es mucho más lógico que te hable a ti también, ya que eres en España uno de los poquísimos individualistas «activos» que hay.

Ante todo, he de decirte que yo, desde hace varios años, vengo siendo un individualista «pasivo» simpatizante con las teorías pero sin tomar partido por ellas y defenderlas de un modo decidido y contra viento y marea. He alternado mucho en los medios y en las publicaciones sindicalistas y anarquistas comunistas; pero hoy pienso ser un individualista «activo»

Tú sabes bien que en España no faltan los individualistas, pero ocurre que no hay una cohesión; de ahí que el movimiento individualista resulte una cosa floja, inconsistente, desarticulada. Si no fuera por Iniciales *no hay duda que no daría ni tan siquiera sensación de vida. Ahora bien, creo que en nuestro país, si en ello ponemos voluntad, fácil nos ha de ser el crear una asociación con bastante virtualidad práctica. ¿No lo crees así, amigo Dróvar?*

De momento he de manifestarte que, con miras a crear un movimiento individualista de consistencia, se ha iniciado una labor preliminar encaminada a la creación de asociaciones locales de individualistas. Apenas la cosa esbozada hay de hecho una asociación de camaradas individualistas en Madrid, otras en Valencia y en Elda, y van por ahí varias cartas con plan de «sondear» a los individuos. [...]

Fontaura, Elda (Alicante).[45]

De hecho, Fontaura nos informa, mediante esta carta abierta a la dirección de la revista mensual barcelonesa, de su interés por crear el proyecto de revista individualista *Al Margen*, el cual no se materializará, tras bastantes dificultades, hasta 1937, en Barcelona primero y Elda posteriormente, como ya comentamos en el capítulo anterior. Por otra parte, la intervención del individualista de Elda supone también una respuesta al llamamiento organizado por la dirección de la revista del barrio de Sants para estrechar los lazos individualistas mediante una asociación nacional o federación. Sin embargo, mientras no llegue la tan ansiada (y frustrada) federación, son las revistas los únicos espacios de relación e intercambio de información formal.

Tras el intento de *Iniciales*, que el estallido de la guerra impidió culminar, a partir de 1937 será el mismo Galindo Cortés quien tratará de reemprender este proyecto federativo desde *Al Margen*. Los llamamientos serán reiterados:

El movimiento anarquista-individualista en España ha vivido de precario; es más, no ha dado señales de vida por el motivo de que le han faltado individuos con voluntad para darle impulsos, para articular una voluntad firme. Ha habido acá o allá alguno que otro individualista, pero apartado de todo y de todos las más de las veces. Es cierto que ha salido alguna publicación, algún folleto, pero todo ello ha resultado una cosa raquítica y aún de carácter casi exclusivamente naturista y desnudista. [...]

Podemos crear, donde no las haya, asociaciones de «Amigos de Al Margen*» y en aquellos lugares en los que solamente se encuentre un individuo simpatizando con nosotros, éste puede ponerse en relación con aquellos que estén más cerca de donde él resida [...]*

Fundemos por doquier núcleos de afines. Seamos dinámicos, esforcémonos en actuar de un modo decidido sin dejarnos llevar por el pesimismo.[46]

Los anarquistas individualistas no ceo que hayamos negado, en ninguna ocasión, los beneficios que la asociación puede reportarnos. Sería iluso no reconocer los beneficios que se desprenden de la relación y coordinación de esfuerzos entre afines [...]

En España somos no pocos anarquistas individualistas que andamos por ahí desperdigados. Nuestro periódico Al Margen *ha venido a ser como un medio de relación y coordinación, lo cual no cabe duda que ha dado algún resultado positivo. Es además el periódico un órgano de exposición doctrinal cuya necesidad nadie de nosotros puede poner en duda. Empero esto no es suficiente. Hay algo más a realizar: la puesta en práctida de todas aquellas realizaciones de orden económico, intelectual, sexual, afectivo, solidario, etc.*

Entiendo que podríamos llevar a cabo una campaña entre nosotros al objeto de ponernos de acuerdo y precisar la forma mediante la cual podríamos constituirnos en una Asociación de Inidividualistas dispuestos, por supuesto, a estrechar relaciones con la finalidad de llevar a la práctica todas aquellas iniciativas susceptibles de interesarnos.[47]

El autor de esta última carta propone, además, que esta asociación siga el mismo modelo de la Sociedad de Amigos de L'en dehors:

Podríamos confeccionar una especie de tarjetas que servirían para nuestra identificación, para reconocernos los que somos de nuestro ambiente. En Al Margen *se*

podrían entregar las direcciones de los compañeros y las compañeras. Luego, mediante un pequeño boletín que se entregaría a todos los adheridos a esta llamémosle asociación nacional, podrían conocerse los afines.[48]

Los proyectos de colonias individualistas

A partir de todos estos elementos surgen algunas iniciativas encaminadas a poner en práctica otra de sus aspiraciones: la materialización de sus ideales en un experimento social.

El contexto histórico propiciado por la crisis del gobierno republicano conservador en las últimas semanas de 1935 y las primeras de 1936 y la inminente victoria del Frente Popular generan una especie de euforia revolucionaria entre muchos anarquistas, con referencias constantes a un futuro próximo en el que la sociedad se organizaría según la tesis del comunismo libertario. Ello genera un cierto debate sobre las experiencias en común sin Estado ni autoridad en el que interviene el propio Armand y otros individualistas franceses que advierten de las causas de fracasos anteriores y sobre las maneras de evitarlos[49]. Los colaboradores alertan a menudo de la excesiva idealización de la vida en el campo, o de las dificultades de convivencia que pueden generarse cuando no existen modelos familiares alternativos plenamente consolidados.

La primera causa del fracaso de los esfuerzos colonizadores viene de una confusión entre la «colonización» y el «retorno a la tierra». [...]

Que deseemos evadirnos de la vida de fábrica, de oficina, de comercio [...] es un sentimiento natural, sano, legítimo; pero la mayor parte lo tomamos mal [...]

Las condiciones para reunir el máximo de posibilidades de éxito, [...] son volver a la vida del campo PROGRESIVAMENTE, guardando el trabajo que nos asegura los medios de vida (si podemos) y, poco a poco, irnos trasplantando hasta la totalidad. Para pensar de otra manera es preciso «obrar solo» de manera que pueda conservarse nuestra independencia absoluta y de no correr el riesgo de comprometer la de los otros.[50]

Desde la revista *Iniciales* surge la iniciativa de comprar algunos terrenos alrededor de la población costera, próxima a Barecelona, de Castelldefels para poder practicar el nudismo sin peligro de ser asaltados por las autoridades. Posteriormente, según los editores de la revista, poco antes de la guerra civil, se negocia con propietarios rurales de Ca N'Oriach, en Cerdanyola, a pocos kilómetros de la capital catalana, para adquirir una finca donde crear una «colonia individualista». Más adelante, en su efímera reaparición de abril de 1937, la revista informará también sobre otras experiencias de colonias anarquistas en terrenos expropiados durante la revolución de julio de 1936 en Manresa, Vilaboi (Sant Boi de Llobregat), donde además existe un grupo individualista que suministra fondos a la revista, y Gavà[51].

Individualismo y Guerra Civil: guerra y revolución

La situación surgida a raíz del fracaso parcial del alzamiento, en julio de 1936, dio lugar a un vacío de poder que propició un estallido revolucionario. Sin embargo, la evolución del conflicto bélico produjo un progresivo refuerzo de las fuerzas fieles a Moscú, vinculadas al Partido Comunista de España, y ello condicionó una política interna orientada hacia la eliminación de los marxistas heterodoxos y la marginación creciente de las fuerzas anarquistas, que culmina con los hechos de Mayo de 1937 en Barcelona.

Curiosamente, en el lapso de tiempo que va entre el 19 de julio de 1936 y los hechos de mayo del años siguiente, la única revista específicamente individualista, *Iniciales*, desaparece, probablemente porque —tal como confiesan sus propios editores— tratan de hacer la revolución en vez de especular intelectualmente sobre ella. Las circunstancias bélicas, con las dificultades para encontrar papel o colaboradores, llevan también a la desaparición de *La Revista Blanca* —en este período con una orientación alejada del individualismo— o *Estudios*. En cambio, la efímera reaparición de *Iniciales* se produce poco antes de los enfrentamientos en la capital catalana de grupos anarquistas y del POUM contra comunistas y fuerzas policiales de la Generalitat. Pocos meses después, será cuando se inicie la edición de *Al Margen* —a pesar de que el proyecto es anterior al estallido de la guerra— y *Nosotros*, las cuales, especialmente por lo que respecta a la primera cabecera, debatirán abundantemente sobre la cuestión bélica y el difícil posicionamiento individualista respecto del resto del movimiento libertario.

Después de tanto tiempo anhelando una revolución, muchos militantes anarquistas se encontraron ante ella y, aunque las respuestas fueron variadas, esto produjo entre los individualistas grandes e insuperables contradicciones: entre sus principios pacifistas y antimilitaristas y la necesidad de defender la revolución con las armas; entre su refractarismo a colaborar con otros grupos rivales y la importancia de cooperar con el resto de fuerzas republicanas; entre su negación del poder y la constatación de que son ellos quienes lo detentan.

Una de las primeras muestras de estas contradicciones las ofrece el mismo E. Armand, quien, a pesar del antimilitarismo que le llevó a ser encarcelado por su negativa a enrolarse en el ejército durante la Primera Guerra Mundial, expresa su apoyo explícito a la guerra revolucionaria contra el fascismo:

Lejos de mi suponer que en España se hace una revolución anarquista, a pesar de las realizaciones sindicalistas, más o menos matizadas de sindicalismo en Cataluña. Lo que verdaderamente se hace en España —me creo bien informado— es una guerra contra el fascismo español y el extranjero invasor. [...]

No obstante, mi simpatía está al lado de los que combaten, se sacrifican, sufren y mueren combatiendo contra el nacionalismo europeo. Tengo horror a la guerra, al empleo de la violencia, al recurso de las armas, a la inmolación de la más simple de las existencias humanas. La fuerza bruta y el recurrir a los medios de destrucción me repugnan enormemente [...] Pero, a pesar de todo esto, como individualista anarquista, justifico como consecuencia mi simpatía por quienes resisten en España a los asaltos de la bestia fascista.

1º. La tendencia individualista a la que pertenezco niega siempre la razón al agresor [...] La oposición, la resistencia al agresor es una de las bases constructivas de nuestro individualismo [...]

2º. [...] prefiero, a falta de cosa mejor, al gobierno que no gobierne [...] Y el gobierno que pretende instaurar en España Franco y compañía es un Estado totalitario, inquisitorial, casi peor que los de Mussolini y Hitler; por lo que tienen mi antipatía los nacionalistas del otro lado de los Pirineos.

3º. Personalmente me encuentro amenazado y los de «mi mundo» igualmente por la victoria eventual de los fascistas españoles, porque la repercusión en este lado de los Pirineos es cierta. [...]

Mi simpatía está al lado de los que resisten al otro lado de los Pirineos, a la agresión del militarismo fascista y se empeñan en derrotarlo. Y una vez la victoria conseguida, ya veremos.[52]

Las circunstancias obligan a que muchos individualistas, incluso los más pacifistas, tengan que intervenir, utilizando incluso las armas para defenderse. Si Franco triunfa, no habrá posibilidad alguna de situarse al margen.

En cuanto a estar «al margen» sabemos que no podemos poner en práctica ciertas teorías que han tenido necesidad de ser revisadas. Formando parte integrante del cuerpo social, sufrimos las consecuencias y debemos aceptar nuestras responsabilidades. La Torre de Marfil está seguramente muy bien en principio, pero de allí al individualismo burgués no hay, a menudo, más que un paso. A nuestro juicio es necesario mezclarse íntimamente con la vida social buscando siempre esculpir nuestra individualidad.

El ejemplo de los acontecimientos españoles es característico. Estos acontecimientos nos han demostrado, que las teorías a veces sufren quebranto ante la realidad. Hemos visto perfectos individualistas en primera línea de lucha, grandes pacifistas «rynerianos» con el revólver al lado. Y esto se explica. Con la cuestión del temperamento entra una cuestión de razón en la lucha presente, no se podría y no se puede estar «al margen», es necesario tomar una decisión. Nosotros sabemos mejor que nadie que las luchas imperialistas no nos interesan como luchas. ¡Que esos señores se batan si les conviene!

¡De acuerdo! [...]. Pero ahora no importa nada menos que luchar por nuestra piel, librar la batalla la más individualista que sea. *Porque ¿puede alguien imaginar que Franco, que el fascismo, va a dejar libres a los individualistas si viene aquí? Él nos hará matar y tendrá mucha razón —bajo su punto de vista, se entiende—. Si Franco triunfase sería el aplastamiento completo de las pocas libertades que los individualistas de nuestro género poseemos aún. A pesar de todo, pero lógicamente, por lo menos, también los individualistas se ven impelidos a no estar más «al margen» en esta vergonzosa matanza.*

Después de esto, los individualistas de todos los países —notablemente los franceses— han tomado limpiamente posición. Otros que fueron menos indecisos hicieron lo mismo enseguida. Nos alegramos leyendo lo que ha escrito nuestro camarada E. Armand.[53]

Opiniones similares se expresarán desde la línea editorial de *Nosotros*. A pesar de que esta revista valenciana tenderá a obviar las circunstancias bélicas o a no tratarlas explícitamente, mostrará una orientación frentepopulista y una opinión favorable a la concurrencia de todos los esfuerzos para combatir al fascismo. Y, en este sentido, Miguel Giménez Igualada no ahorrará retórica propagandística:

¡La Guerra! ¡La guerra! No hablamos de ella aquí, lugar de meditación serena, por no aumentar el dolor en el mundo ni el odio en los corazones. Pero todo, todo lo que aquí se estampa, va escrito contra el fascismo, que es miseria y cobardía [...]

Ni posturas filosóficas que descoyuntan la vida, ni mixturas religiosas que hablan del amor al Cristo, ni sofismas anarquistas que cantan paz y sosiego cuando nos queman la casa, nos pisotean la madre o nos destrozan al hijo, nos sirven para estos casos, ya que a la provocación y deseo de oprimirnos debe oponerse el coraje que nace del corazón y del ansia de ser libres.

Y es clara nuestra actitud. Clara y limpia. Clara y justa. Y, por sobre todas las cosas, anarquista. Ya que somos anarquistas, que vale tanto como hombres, y no como mandrias que se dejan esclavizar.[54]

Sin embargo, este deseo de confluencia con el resto del movimiento libertario no será precisamente el mismo que expresarán respecto del comunismo, que en esos momentos se refuerza y los margina del poder en el bando republicano. A

pesar de los problemas de censura existentes durante el contexto bélico, la crítica al socialismo autoritario por parte de los individualistas es aún muy explícita:

Las dos últimas revoluciones, porque marcan dos caminos, son la francesa y la rusa, ésta más actual que aquélla, pero no más importante, pues si por este camino se apiñan las muchedumbres, por aquél, hasta ahora, va la mitad de la especie. Y no son, no, uno continuación de otro; son dos diferentes, yendo cada uno hacia su polo, que es su meta. Son dos principios, y dos aspiraciones y dos finalidades antagónicas, opuestas.

La Revolución Francesa levantó al hombre; la Rusa lo ha aniquilado. La primera atentó contra el Poder; la segunda lo ha exaltado, y cantado, y magnificado. La antigua, revolución de siervos, quiso que todos tuvieran tierra; la nueva, revolución de parias, no permite que nadie la tenga. En el frontis de la vieja está la palabra Libertad; en la entraña de la nueva, Dictadura. [...]

Dos Revoluciones. Dos Símbolos. Dos Caminos.[55]

Notas

1. E. Armand y Federica Montseny iniciarán una polémica sobre una crítica del primero a la novela *La Victora*, de la segunda. Armand denunciará el profundo moralismo del protagonista de la novela, hecho que no parecerá ser muy bien acogido por la autora. Ver E. Armand: «Alrededor de *La Victoria*», *La Revista Blanca*, 101, agosto 1927, pp. 143-151.
2. E. Armand: «Max Stirner: su vida y su obra», *La Revista Blanca*, 80, septiembre 1926, pp. 237-241. Desde las ediciones de *L'en dehors* el individualista francés publicó E. Armand: *Le Stinérisme*, suplemento de *L'en dehors*, Orleans, 1934.
3. P. A. Barnard: «La pluralidad en el amor», *Iniciales*, 4/11, noviembre 1932, pp. 3-5.
4. Benjamin Tucker: *¿Qué es el anarquismo?*, Ediciones de Iniciales, Barcelona, 1931 (trad. de Elizalde y Armand).
5. J. Álvarez Junco (1976), p. 17.
6. E. Armand: «Mi reino es de este Mundo», *Ética*, 5, mayo 1927, p. 27.
7. E. Armand: «El individualismo», *Iniciales*, 5/1, enero 1933, p. 14.
8. E. Armand: «Lo que queremos los individualistas», *Iniciales*, 7/1-5, mayo 1935, p. 14.
9. La revista *Iniciales* ofrecerá numerosas referencias al grupo de amigos de la gimnasia rítmica, con abundante material gráfico sobre su práctica, especialmente durante 1932; por ejemplo, *Iniciales*, 4/4, abril 1932, contraportada; o 6/4, junio 1932, contraportada. La iconografía utilizada por los editores revela su tendencia favorable a esta actividad física.
10. León Drovar: *El tabaquismo*, Ediciones de Iniciales, Barcelona, 1933.
11. Isaac Puente: «La fundamental tarea», *Ética*, 11, noviembre 1927, p. 11.
12. La correspondencia del seudónimo y la identidad de Ramón Sentís (Torroja del Priorat, 1913 – Barcelona, 2001) es citada en Marín (1995). Sobre este periodista, colaborador también de *Solidaridad Obrera*, de la familia Urales, y editor posteriormente de la segunda época de *Orto*, hallamos su nota necrológica en s/a: «Murió Ramón Sentís», *Orto*, 121, mayo-agosto 2001, pp. 44-45.
13. Silvestre del Campo: «Palabras de un individualista: Soñar despierto», *Ética*, 9, septiembre 1927, pp. 18-19.
14. Federica Montseny: «Personalidad», *Ética*, 5, mayo 1927, pp. 9-10.
15. Redacción: «A propósito del 14 de abril», *Iniciales*, 4/5, mayo 1932, p. 1.
16. En el caso, por ejemplo, de Armand, publica desde el número 2 de *Al Margen* su obra *Tesis y reivindicaciones*, ya publicada en *L'en dehors*. Un caso muy similar sucede con Ryner, del cual se pubican tanto fragmentos literarios como filosóficos.
17. Gérard de Lacaze-Duthiers: «Moral inmoral y ética individualista», *Ética*, 4, abril 1927, pp. 14-15.
18. Germinal Esgleas: «El impulso individual en el ideal anarquista», *La Revista Blanca*, 371, febrero 1936, p. 162.
19. J. M. Blázquez: «Falta revolucionar las conciencias», *Al Margen*, 6, marzo 1938, p. 1.
20. E. Libertad: «Seamos eclécticos», *Ética*, 11, noviembre 1927, pp. 15-17.
21. Íñiguez (2001), p. 211.
22. Costa Iscar: «No hagas a otro lo que no quieras para ti», *Al Margen*, 2, octubre 1937, p. 2.
23. Jean Grave: «La concepción libertaria en el temperamento individual», *La Revista Blanca*, 59, noviembre 1925, pp. 24-27. Ésta es una de las réplicas que por esta época se envían Joan Montseny y el anarquista francés sobre la necesaria confluencia de las corrientes anarquistas. Sobre esta cuestión, conocida como la polémica Urales-Grave, ver A. Corti (1987), pp. 120-129.
24. Higinio Noja Ruiz: «La soberanía individual», *Nosostros*, 4, enero 1938, pp. 34-35.

25. El tema de la propiedad, en el caso del anarquismo español, es examinado por Álvarez Junco (1976), pp. 341-374.
26. M. Ramos: «La propiedad. Origen y modo de aceptarla y combatirla. Las diferentes teologías (I)», *Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 35-38.
27. M. Ramos: «La propiedad (II)», *Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 36-39.
28. Higinio Noja Ruiz: «El individuo en la sociedad», *Nosotros*, 5, marzo 1938, pp. 12-17.
29. Sin autor [¿M. Giménez Igualada?]: «Irreverencias», *Nosotros*, 5, marzo 1938, pp. 30-31.
30. Pedro Chardón: «Individualismo y sociabilidad», *Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 8.
31. Anselme Bellegarrigue puede considerarse como el primer teórico que, hacia mediados del siglo XIX, llena de contenido la acepción comúnmente aceptada sobre anarquía, en el sentido de que es la ausencia de gobierno la que garantiza el orden, y que la propia existencia del Estado representa una fuente de conflicto generador de una guerra civil permanente en el seno de la sociedad. Así lo expresa en su *Manifiesto*, uno de los textos fundamentales del anarquismo. Ver Anselme Bellegarrigue: *Manifiesto*, Síntesis, Barcelona, 1977 (original en francés de 1850).
32. Álvarez Junco (1976), pp. 221-246.
33. Gonzalo Vidal: «La ley de las mayorías», *Nosotros*, 3, diciembre 1937, p. 30.
34. S. Oliveras: «Reflexiones sobre el ideal anarquista», *Al Margen*, 4, diciembre 1937, p. 6.
35. M. Martínez: «Rebeldes de botín», *Al Margen*, 2, octubre 1937, p. 4.
36. Talvez: «¿Individualista y revolucionario?», *Al Margen*, 4, diciembre 1937, p. 5.
37. Entre ellos, en conversaciones privadas, podríamos destacar a Federico Arcos, Diego Camacho, Enric Cassanyes, Antonia Fontanillas o Francisco Piqueras, a quienes deseo agradecer expresamente su colaboración y atención.
38. Vicente Galindo Cortés (*Fontaura*): «Consideraciones. El derecho a la libre experimentación», *Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 10-14.
39. Gonzalo Vidal: «Mi egoísmo», *Nosotros*, 2, noviembre 1937, p. 22.
40. Vicente Galindo Cortés (*Fontaura*): «Ligeras consideraciones en torno al egoísmo» (I y II), *Al Margen*, 3, noviembre 1937, pp. 6 y 4, y diciembre 1937, p. 3.
41. D. Marín (1995), pp. 95-105; A. Paz (1994) y Juan Giménez Arenas: *De La Unión a Banat*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid, 1996.
42. M. Aisa (1999) y (2000).
43. Redacción: «Ateneo Naturista Ecléctico», *Ética*, 3, marzo 1927, pp. 18-19; o Redacción: «Ateneo Naturista Ecléctico», *Ética*, 5, mayo 1927, p. 31.
44. Francisco Calvo: «A través de nuestro correo», *Iniciales*, 8/5, mayo 1936, p. 5.
45. Vicente Galindo Cortés (*Fontaura*): «A través de nuestro correo», *Iniciales*, 8/5, mayo 1936, pp. 5-6.
46. Saturn: «Fundemos núcleos de afinidad», *Al Margen*, 3, diciembre 1937, p. 4.
47. J. Gual: «Podemos hacer algo práctico», *Al Margen*, 5, febrero 1938, p. 6.
48. Ibíd. La iniciativa contó con la adhesión incondicional por parte del mismo Vicente Galindo y otro lector, Victoriano Pardo; «Entre amigos», *Al Margen*, 6, marzo 1938, p. 5.
49. E. Armand: *Formas de vida sin estado ni autoridad*, Ediciones de Estudios, Valencia, 1934.
50. Raoul Odin: «Algo sobre colonias libertarias», *Iniciales*, 7/11, noviembre 1935, p. 6.
51. *Iniciales*, 9/1, abril 1937, p. 15.
52. E. Armand: «Mi simpatía por la resistencia española», *Iniciales*, 9/1, abril 1937, pp. 5-6.
53. Talvez: «¿Puede uno considerarse realmente al margen?, *Al Margen*, 2, octubre de 1937, p. 3.
54. Miguel Giménez Igualada: «Posición firme y actitud clara», *Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 3-4.
55. Juan de Iniesta: «Dos caminos», *Nosotros*, 3, diciembre 1937, p. 46.

La educación individual

Educación e individualismo

En el pensamiento individualista clásico, la educación es un eje central que sirve como una de las principales fórmulas de concienciación, como una condición necesaria para la liberación tanto individual como colectiva. La ideología política del anarquismo español no representa ninguna excepción, de manera que las discusiones y acciones al respecto ocupan un espacio principal desde los inicios de la Internacional. Por lo que se refiere a esta cuestión, ya estudiada por Álvarez Junco y otros autores, aunque generalmente centrada en la figura y obra pedagógica de Francesc Ferrer i Guàrdia, destaca la raíz estirneriana que deja su huella en el teórico Ricardo Mella. La idea de que ninguna revolución social resulta viable sin una revolución en el interior de las conciencias será un principio asimilado y propagado por el pensador gallego, y asumido por el cuerpo teórico del anarquismo desde el último cuarto del siglo XIX[1].

La educación, pues, resulta un instrumento imprescindible para la liberación que propugna el movimiento libertario y uno de los principales vehículos a partir del cual circulan las ideas. Al margen de este papel formador y difusor, representa un espacio de perfeccionamiento individual. Busca crear seres conscientes, con capacidad de defenderse de las manipulaciones de los discursos generados en función de los intereses de las clases dominantes y de las ideas subliminales que justifican la explotación. Permite tomar conciencia de la dimensión perversa del capitalismo y, por tanto, potencia, en teoría, la capacidad de rebelarse contra un orden percibido como profundamente injusto. Para los anarquistas decimonónicos, influidos especialmente por el optimismo filosófico de Jean-Jacques Rousseau, la educación genera conocimiento, el conocimiento una revolución interior y, en una secuencia lógica, estas transformaciones en las conciencias individuales precipitan la tan anhelada revolución social.

Evidentemente, los modelos educativos vigentes en el mismo período en que se construye el discurso anarquista no son los más adecuados para propiciar la existencia de conciencias libres o un contexto anímico favorable a la revolución.

En el caso específicamente español el panorama educativo resulta especialmente desolador. Aparte de la exclusión educativa que padecen los sectores sociales más desfavorecidos, con uno de los porcentajes de analfabetismo más elevados del continente, el sistema educativo existente representa un modelo incompatible con los principios filosóficos anarquistas. Más allá de la precariedad de recursos que caracteriza al sistema español, con graves carencias materiales, se trata de una enseñanza dogmática, basada en la lógica del premio y el castigo, controlada directa o indirectamente por la Iglesia y con el uso de la represión como modo principal de mantenimiento del orden. En resumen, la escuela era una representación, a escala reducida, de la sociedad coetánea[2].

En contraposición, desde el movimiento libertario se plantea un contramodelo educativo basado en principios contrarios a los anteriormente expuestos. Se reclama una enseñanza racional y científica, opuesta al inflexible doctrinarismo de verdades absolutas y dogmas propios de una raquítica escuela pública o propagada por las escuelas dependientes de órdenes religiosas. Se persigue una enseñanza librepensadora y laica, no represiva ni autoritaria, fundamentada en la persuasión y la libertad de cada individuo, inspirada en el pensamiento optimista de la filosofía pedagógica de Rousseau.

El anarquismo español tiene como referente las experiencias francesas del librepensador y pedagogo Paul Robin, quien, como director del orfanato de Cempuis (1880-1894), inspector de enseñanza del Ministerio de Instrucción Pública de la Tercera República y miembro activo de la Internacional propondrá nuevos planteamientos educativos. Para Robin es necesaria una enseñanza que pueda propiciar una revolución profunda e interior en la manera de pensar y actuar de cada ciudadano. El librepensador francés, que conoció a fondo la experiencia de la instrucción pública del Ministerio Ferry y su imponente obra educativa, que llevó la institución a toda la geografía nacional y a todas las clases sociales, se dio cuenta de que la escolarización universal de una república laica pretendía sustituir a Dios por el Estado y a la religión por la nación. Se perseguía crear unos ciudadanos al servicio del Estado y la nación. Como reacción propuso una escuela diferente, una enseñanza racional e integral, en función del individuo, centrada en el alumno. Fue éste el modelo sobre el que Ferrer i Guàrdia se inspiró para fundar su Escuela Moderna[3].

Ferrer i Guàrdia, procedente del zorrillismo, una de las ramas del republicanismo español, contactó en su exilio francés con el mundo del librepensamiento, la masonería y el anarquismo, espacios donde coincidirá y mantendrá una estrecha relación con el pedagogo francés. Más tarde, Ferrer será quien introducirá a Robin en los círculos culturales y librepensadores catalanes. En Francia, Ferrer se dejará influir por las nuevas tendencias pedagógicas: la enseñanza

racional, la supresión de premios y castigos, la coeducación de sexos y clases sociales, y querrá experimentarlas en España. En el momento en el que Ferrer recibe una importante herencia de parte de una antigua alumna, dispondrá de suficientes recursos para materializar sus proyectos educativos. Así, en 1901 pudo abrir su primera escuela con treinta y tres alumnos. Cinco años después, su Escuela Moderna ya contaba con más de cincuenta diferentes sucursales en la provincia de Barcelona, aparte de algunas más en Valencia y Andalucía oriental.

Si bien la importante expansión de las escuelas racionalistas puede explicarse parcialmente por el enorme déficit de plazas escolares y el casi monopolio de la Iglesia en el sector educativo, lo cierto es que vino a ocupar un vacío en lo que sería la necesidad de una educación alternativa, despojada de dogmatismo y teología, y que permitía satisfacer las aspiraciones de un importante número de militantes libertarios o librepensadores. Sin embargo, la reacción de los sectores clericales del país, que consideraban el terreno educativo como propio y exclusivo, valiéndose de su influencia en las autoridades políticas, propiciaron un acoso incesante contra las escuelas racionalistas y su creador, hechos que se tradujeron en constantes clausuras, hasta que, bajo la falsa acusación de ser instigador de las quemas de conventos durante la Semana Trágica de 1909, fue detenido y fusilado. Estos hechos, envueltos en una escandalosa farsa judicial lo convirtieron en un mártir, y su escuela, perseguida incesantemente por los poderes fácticos, en un mito de libertad.

Los principios pedagógicos de la Escuela Moderna, también llamada racionalista, partían de la filosofía de Rousseau. El filósofo de Ginebra consideraba que el hombre es bueno por naturaleza y es la sociedad quien lo corrompe. El niño podía desarrollar sus potencialidades si recibía una educación natural, basada en el respeto a la personalidad y a su instinto. Los anarquistas se consideran herederos de estos principios y tratarán de ponerlos en práctica en el campo educativo.

Así, las características básicas de la Escuela Moderna, por la cual pasarán un importante porcentaje de militantes de las organizaciones anarquistas serán:

- Una pedagogía *libre*, es decir, sin obligaciones, en la que el alumno es el centro de todas las cosas y es su propio instinto el que debe guiar su proceso de aprendizaje. Experiencias como la de Iasnaia Poliana, por parte de Tolstoi, o la de Summerhill, en Inglaterra, serán versiones materializadas de este principio.
- Una enseñanza *racional*, científica y laica frente a los dogmas que impregnan las escuelas existentes. De aquí la obsesión anticlerical ferreriana y la preocupación por combatir la religión.
- Una educación *integral*, en la que teoría y práctica mantengan un estrecho

lazo, recogiendo la herencia teórica de Saint-Simon, Proudhon o Fourier, y de acuerdo con las resoluciones de la I Internacional.
– Una escuela *igualitaria*, con coeducación de sexos y clases sociales, obligatoria y gratuita —a pesar de que los centros de Ferrer eran privados y las familias los sufragaban conforme a sus ingresos económicos—, que permitiera experimentar la igualdad social y sexual en el microcosmos de las escuelas.
– Y una escuela *revolucionaria*, que fuera un espacio en el que los alumnos tomasen conciencia del antagonismo de clases y dispusieran de los instrumentos intelectuales para preparar y llevar a cabo la tan anhelada revolución[4].

A veces la mitificación de la Escuela Moderna y de su creador representa un obstáculo para analizar la realidad compleja de una pedagogía y una red educativa que permanecerá estrechamente vinculada al anarquismo español. Lo cierto es que estos principios son a menudo unas simples formulaciones teóricas que no siempre se materializaban en la práctica. Aparte de ser una escuela privada, con maestros sin una formación específica, locales precarios y familias que no siempre compartían los puntos de vista de Ferrer, las escuelas racionalistas respondían sobre todo a la necesidad de generar instituciones formativas diferentes a la oferta formativa existente, en un universo de sociabilidad alternativa en el que a menudo convivirán bibliotecas, ateneos y sedes de sindicato. Y en estos espacios, con iniciativas culturales diversas, existirá un ancho abanico de tendencias políticas y culturales[5].

En Francia, en un contexto en el que estas iniciativas quedan sometidas a menores presiones, en parte por la escasa influencia de la Iglesia en los asuntos educativos, en parte por un mayor respeto a las libertades formales democráticas, las cuestiones educativas adquirirán un protagonismo importante, especialmente en el período posterior a la era de los atentados entre 1895 y 1914. A lo largo de esta cronología se publican un número elevado de revistas de inspiración anarquista centradas en el mundo educativo. En el debate generado desde *Temps Nouveaux* o *Le Libertaire*, con artículos firmados por Jean Grave, Manuel Devaldés, Kropotkin, Louise Michel o Charles Malato, se critica la orientación nacionalista de la enseñanza pública o la forma en el que se enseña moral en la escuela republicana. Entre estos medios tomará impulso el proyecto de creación de una escuela auténticamente libertaria desde la cual impartir una enseñanza racional y libertaria según los principios pedagógicos formulados por Paul Robin. Para ello se crea la *Liga para la mejora de la raza humana. Selección Científica. Educación Integral*[6], con la intención de recaudar dinero para materializar los proyectos educativos anarquistas. Sin embargo, dada la insuficiencia de la

recaudación, el proyecto será abandonado y substituido por colonias de verano libertarias y, posteriormente, por cursos nocturnos de adultos, todo ello sin demasiada continuidad, tal como explica Gaetano Manfredonia. Paralelamente se habían llevado a cabo experiencias similares, protagonizadas por el librepensador, anticlerical y anarquista Sébastien Faure, hasta el inicio de la Gran Guerra[7]. Hay que señalar, por otra parte, que a diferencia de la Escuela Moderna ferreriana, que gozará de un relativo éxito en las áreas en las que el anarquismo cuente con una importante presencia, en Francia funcionará eficazmente una red estatal que en España era del todo inexistente. Y ello podría ayudarnos a explicar los resultados asimétricos de unas y otras iniciativas.

Ligada a estas experiencias, y con un origen no estrictamente anarquista, hallamos la creación y extensión de las *universités populaires*. Con la idea de que la educación puede transformar las conciencias, y que precisamente la ausencia de una formación estrictamente libertaria impide extender el espíritu revolucionario entre las masas proletarias, se considera estas instituciones educativas como un espacio privilegiado en el cual adquirir unos aprendizajes básicos y una profundización intelectual para unos militantes con importantes déficits educativos. Así, las universidades populares, que contarán con la participación de muchos profesores de las universidades estatales y de diferentes intelectuales afines al proyecto, funcionarán como unos espacios de formación permanente, en los cuales no solamente podrá adquirirse una cultura básica, sino que se podrán difundir, de manera intelectualmente asequible, las últimas novedades en el campo científico o filosófico, se iniciarán debates políticos convirtiéndose en espacios de encuentro entre personas de diferentes procedencias ideológicas, aunque más o menos vinculadas al universo anarquista.

A pesar de no ser una iniciativa surgida desde el universo libertario, parece ser que este movimiento educativo, con un máximo esplendor a principios del siglo XX, llegó a disponer de una gran influencia en los medios ácratas porque se consideraba la difusión del racionamiento científico, materialista y positivista como una importante herramienta de liberación intelectual que permitría impulsar la transformación social. En este sentido, fueron precisamente los individualistas franceses quienes más participaron y se aprovecharon de estas experiencias. Manfredonia considera que el contacto con estas instituciones de enseñanza alternativa marcaron entre los diversos núcleos de individualistas la transición de un modelo de acción política basada en la violencia ilegalista hacia otro más educacionista, el cual se mantendrá más allá del corte temporal que supone la guerra de 1914. Este espíritu educacionista del individualismo francés, de hecho, era una consecuencia natural de su filosofía, cosa que contribuirá a reforzar el perfil diferencial respecto del resto de tendencias anarquistas, y ello, a su

vez, propició una intensa implicación en el universo de las universidades populares y escuelas libres[8].

Las universidades populares eran, ante todo, un espacio abierto de discusión en el que los participantes, de procedencias y opiniones diversas, podían debatir sobre cualquier tema, sin ningún tipo de sectarismo. La enseñanza era impartida por profesores vinculados, por otra parte, a la enseñanza oficial, de manera que, a pesar de todo, los cursos ofrecidos en aquellas instituciones educativas no dejaban de reproducir un modelo pedagógico formal, con los saberes expuestos didácticamente, fragmentados y reglados. De manera que a menudo no ofrecían un clima desde el cual los militantes pudieran sentirse cómodos. Eso explica, en parte, la caída en la participación al cabo de unos años de funcionamiento, languideciendo poco a poco a lo largo de la primera década del siglo XX. Posteriormente, los individualistas desarrollarán sus propias instituciones informales a partir de lo que serían las *causeries populaires*, una especie de tertulias regulares, organizadas sobre todo por Paraf-Javal, Albert Libertad y E. Armand, en las que se discutía y se debatía, funcionando como un espacio de sociabilidad menos rígido que las *universités*[9].

Los individualistas españoles, pues, se encontrarán con este doble substrato. Por una parte, la tradición de las escuelas racionalistas y, por la otra, los antecedentes de la formación de adultos, en las universidades populares, procedentes del país vecino. En España, serán los ateneos los espacios en los que confluirán los diversos elementos para poder crear un lugar específico que cumpla diversas funciones. La palabra ateneo, etimológicamente hablando, proviene del griego, de la diosa Atenea, protectora de la cultura y el saber. Siguiendo la terminología clásica, los ateneos asumen una doble función: *ágora* y *academia*. Ágora como lugar de intercambio desde el cual los asociados pueden organizarse para realizar proyectos comunes, especialmente de índole cultural y de ocio, como espacio de debate y discusión, o simplemente como espacio de sociabilidad, de conocimiento mutuo, de encuentro en el que se generan núcleos de afinidad. Academia por su función formativa, a veces asociada a una escuela racionalista o nocturna, como sala de conferencias o como biblioteca[10].

Así pues, algunos ateneos funcionarán como auténticas universidades populares o espacios formativos alternativos, a los cuales pueden acudir los excluidos o disidentes de la enseñanza ofrecida por la Iglesia o el Estado. Éste es el caso del Ateneo Enciclopédico Popular, fundado en Barcelona en 1902 y analizado en la monumental monografía de Ferran Aisa[11], si seguimos las actividades desarrolladas por las diferentes secciones, las campañas cívicas en las que participa o los ciclos de conferencias que organiza. En el caso estrictamente individualista, el Ateneo Naturista Ecléctico, aparte de publicar *Ética*, llega a funcionar como

academia de idiomas desde el instituto filológico dirigido por Elizalde. Paralelamente, desde el mismo núcleo, y en colaboración con la red de escuelas modernas, en especial la Escuela Natura del barcelonés barrio del Clot, se publicará una revista infantil destinada a los alumnos —*Germinal*— y otra revista esperantista —*Ad Avane*—.

Por otra parte, será habitual encontrar personas que han ejercido como maestros racionalistas entre los principales colaboradores de las revistas individualistas. Así hallaremos a Antonia Maymón, aragonesa que obtuvo el título de magisterio y que ejerció en la red creada por Ferrer en escuelas de Barcelona, Sant Feliu de Guíxols, Beniaján (Murcia), donde fundó un ateneo cultural, Alcoi y Elda, y que fue una de las principales protagonistas del naturismo anarquista organizado[12]; o Fortunato Barthe, también maestro y pedagogo, novelista habitual de las colecciones de *La Revista Blanca*, quien coincidió en Alicante con Maymón, Eusebi Carbó, José Alberola, Vicente Galindo Cortés —también maestro en Elda— o el mismo Higinio Noja Ruiz. Este último dejó una interesante autobiografía novelada, centrada en la experiencia educativa desarrollada a lo largo de unos pocos meses en una escuela racionalista de un pequeño núcleo rural, Alginet, en las cercanías de Valencia[13].

Los subtítulos de la prensa individualista nos recuerdan la importancia dada a la educación. Especialmente *Ética*, *Iniciales*, que en algún momento se autodefinen como *Revista de Educación Individual*, y *Estudios* serán las que mayor énfasis pondrán en los aspectos relacionados con la pedagogía. Como ya hemos señalado, las revistas asumían la función de compensar los déficits educativos de sus lectores, y éstos a su vez, sobre todo si hablamos de la valenciana, buscaban en sus páginas no solamente unos contenidos difíciles de hallar en los canales educativos formales, sino el cuidadoso y didáctico tratamiento con que los editores presentaban la información.

El caso concreto de *Estudios* constituye el símbolo de este espíritu educacionista del anarquismo. En la revista valenciana, excelentemente analizada por Javier Navarro, la educación era uno de los principales temas sobre el cual se centraba el interés de los editores. Respecto a este punto, y en una cronología en la que encontramos nuevas generaciones de militantes ya educados en escuelas ferrerianas, los colaboradores se dedican a publicar textos de pedagogos conocidos, a divulgar escritos en los que los expertos reflexionan sobre cuestiones relacionadas con el aprendizaje o el enfoque que debe darse a la transmisión de conocimientos en el aula, y a la publicación de sus propios textos y reflexiones, como Antonia Maymón, Fortunato Barthe, Isaac Puente o María Lacerda.

La orientación que sobre educación mantiene la revista *Estudios* resulta muy indicativa de las ideas que el resto del movimiento anarquista y de los individua-

listas asumirán y que serán herencia directa de los principios de Ferrer. Por una parte, el niño como centro de toda la acción educativa. La escuela, entorno artificial, debe adaptarse a las necesidades y características del alumno, y no al revés. Toda acción educativa debe respetar la personalidad individual de cada alumno. En segundo lugar, y desde la influencia naturista, la educación debe centrarse en la vida y en la naturaleza. Es más importante educar en hábitos y actitudes que adquirir contenidos compulsivamente. La escuela debe estar abierta y en un entorno natural, lejos de la arquitectura uniformizadora de las escuelas convencionales y de su estructura rígida. En tercer lugar, se considera que los educadores deben ser los primeros en cambiar su mentalidad, dejando aparte el espíritu jerárquico y acercarse a la manera de pensar del alumno. De la misma manera, los padres deberían democratizar las relaciones con sus hijos. En cuarto lugar, los contenidos también deberían cambiar, alejándose de los dogmatismos de la cultura teórica, basada en los libros de texto, y apostar por una escuela más activa y experimental. A la vez, era necesario incorporar aspectos relacionados con la educación sexual o con la salud. Finalmente, se buscaba una escuela nueva y libre. Nueva, en tanto que los modelos existentes no satisfacían las expectativas libertarias; y libre, en tanto que aspiraban a que no se mantuviera ningún lazo con la Iglesia y el Estado, sino que estuviera estrechamente ligada a la comunidad educativa[14].

El autodidactismo

La eliminación de todo concepto absoluto y trascendente en el pensamiento individualista hará que la oferta educativa existente resulte incompatible con sus postulados filosóficos. Por otra parte, todo proceso educativo debe pasar por la premisa del respeto a la conciencia individual. Nada hay por encima del individuo, según los principios individualistas. Evidentemente la figura del maestro, que debe impartir unos conocimientos para que el alumno los asimile, resulta incompatible con esta filosofía. La idea de unos conceptos seleccionados en función de criterios exógenos, reglados de forma determinada y, a menudo, con fundamentos dogmáticos no parecerá muy coherente desde la filosofía estirneriana.

Por tanto, y tal como indicaría Armand en uno de sus libros[15], el proceso de adquisición de ideas y de aprendizaje debería consistir más en la iniciación que en la educación. Ello vendría a reivindicar la idea de la voluntariedad del individuo a la hora de formarse. A diferencia de la educación, proceso uniformizador, especialmente a partir de los sistemas de enseñanza reglados en las sociedades industriales, la iniciación es un proceso único que cada uno va construyendo a

medida que adquiere nuevos conocimientos. A diferencia de la desigualdad intrínseca entre profesor y alumno, propia de la educación, la iniciación no se base en roles diferenciados, sino en la idea de un camino particular que cada individuo puede ir construyendo a medida que evoluciona.

Las narraciones filosóficas que Ryner irá publicando en la prensa individualista plantean estas estrategias iniciáticas desde una perspectiva neoestoica y neoepicúrea, o a partir de un proceso de interacción vital en la línea de la mayéutica socrática. Para el escritor francés, la propia existencia resulta un proceso continuado de iniciación a la vida, de aprendizaje a partir de la experiencia. Una mentalidad libre y abierta, libre de prejuicios, a partir de la propia intuición, puede propiciar que cualquiera adquiera sabiduría, a partir del contacto con los hechos más trivales.

> *No tengo más que mi razón y mi sentimiento para intentar la adquisición del saber. Cuando canten un dúo armonioso, experimentaré su acorde por las interrogaciones y por las objeciones. Si el acuerdo persiste, ¡ah, qué gozosamente creeré!... Pero, ¿si el canto se torna en querella y si mis dos guías se contradicen?...*
>
> *Creeré a mi corazón... Siempre que sea mi corazón el que hable, no mi educación, mis recuerdos, mis hábitos, mis padres. Siempre también que mi corazón tenga la valentía de afirmar más que su propio deseo.*[16]

El objetivo de la formación de todo individualista es el principio socrático «conócete a ti mismo», y este conocimiento del yo no tiene únicamente un sentido metafísico, sino esencialmente —enlazando con la tradición anarquista— ético.

> *¿Qué sentido da Sócrates al «Conócete a ti mismo»? Los historiadores de la filosofía pueden discutir. El subjetivista*[17] *siente la necesidad de conocer, no su yo metafísico, sino su yo ético, su yo amigo de la dicha, único obrero de la dicha o de la desdicha, soporte y presa de la felicidad o de la desgracia.*[18]

La educación, por otra parte, es el aprendizaje del autodominio, del autocontrol de los propios instintos y emociones, así lo considera Armand:

> *Vivir la vida intensamente, con placer, no implica dejar rienda suelta a los apetitos brutales y a la licencia irrazonable. Nada es más triste e incoloro que una vida ignorante del flujo y reflujo de las pasiones y para el anarquista nada hay tan deprimente e indigno como el abandono a las malas inclinaciones o hábitos inveterados, pues esto supone una servidumbre y, donde no hay libertad, mal se puede gozar de lo que no puede apreciarse y dosificarse a voluntad. El dominio de sí mismo es la*

primera condición de una vida plena. Aquí también el esfuerzo, que varía de individuo a individuo, es necesario, porque al fin y al cabo el verdadero deleite vital se resume en una cuestión de capacidad, de aptitud y de adaptación personal. Es cuestión de cantidad y no de volumen que pueda convenir a todos y es sobre todo cuestión de educación de la voluntad, susceptible también de gradual evolución.[19]

Por otra parte, los aprendizajes que cada individuo debe asimilar, deben servir para poder llevar una vida interior rica. Si bien la conquista de la felicidad y del placer es una obligación ética, la autoeducación debe favorecer la preparación individual para poder apreciar aquellas experiencias que puedan resultar beneficiosas. Y ello a pesar del escepticismo ante todo principio abstracto.

No porque el anarquista individualista niegue, rechace y combata los dioses y los amos, las autoridades y las dominaciones, ha de creerse que desconoce «la vida interior». Antes de ser anarquista externo, conviene serlo interiormente. No se repudia la idea de autoridad por capricho o por fantasía, sino porque se comprende que las leyes y los códigos son inútiles y perjudiciales y que no son necesarios para los individuos que no viven más que exteriormente. Si el anarquista puede vivir con intensidad, es porque su existencia interior es profunda y no encontraría placer en la experiencia, por múltiple y variada que fuese, si no le diese motivos de reflexión.[20]

Y evidentemente ello implica que la formación del individualista tenga que ser necesariamente continuada y especulativa, constante, en una búsqueda del porqué de todo. El individualista es, pues, un espíritu inquieto, sediento de formación e información.

El anarquista medita y compara, sabe concentrarse en sí mismo y con amplitud de juicio realiza su «revolución individual». Posee un fondo de conocimientos, una reserva de adquisiciones, que sabe aprovechar como un recurso, cuando carece de otros apoyos, y que acrecienta continuamente, sacando de él nuevos motivos de estudio para profundizar. No se inquieta solo del cómo y el porqué de las cosas, sino que busca su razón de ser. Sin estas reservas mentales, no es posible prescindir de la autoridad, pues cuando uno agota sus propios medios, le es forzoso recurrir a los ajenos.[21]

De todo ello se desprende que la educación o iniciación individualista lleva hacia un autodidactismo permanente, en el que el alumno es actor y protagonista que construye sus propios aprendizajes; y que el objetivo no es tanto adquirir conocimientos, sino, y básicamente, ser mejor. Y ser mejor implica un cambio individual permanente, una revolución cotidiana.

Notas

1. J. Álvarez Junco (1976), p. 19.
2. Si bien es cierto que los historiadores de la educación describen un panorama global tan desolador como el indicado, debemos constatar algunas experiencias como las conocidas de Giner de los Ríos y su Instituto Libre de Enseñanza, o los descritos en los últimos trabajos de Pedro Luis Angosto sobre la Escuela Modelo de Alicante. Ver Pedro Luis Angosto: *Sueño y pesadilla del republicanismo español. Carlos Esplá: una biografía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 38 y ss.
3. Paul Robin: *Manifiesto a los partidarios de la educación integral*, Pequeña Biblioteca Calamus Scritorius, Barcelona, 1981.
4. Álvarez Junco (1976), pp. 529-537.
5. Javier Navarro: «Vida asociativa y cultura anarquista durante la Segunda República. El Ateneo Racionalista de Castellón (1931-1937)», en *Sociabilitat i Àmbit Local. VIè Congrés Internacional d'Història Local de Catalunya*, L'Avenç, Barcelona, diciembre de 2001.
6. Principios enunciados en Robin (1981), pp. 57-59.
7. G. Manfredonia (1992), p. 242.
8. Ibíd., pp. 242-245.
9. Ibíd., pp. 303-331.
10. M. Aisa (2001); P. Solà (1978) *Els ateneus obrers...* y (1978) «Els ateneus populars...».
11. F. Aisa (2001).
12. J. Navarro (1997), pp. 151-152.
13. Higinio Noja Ruiz: *Alginet, o la armonía en el campo*, Virus Editorial-CIRA, Barcelona, 1996.
14. Navarro (1997), pp. 149-158.
15. E. Armand: *Iniziazione individualista anarchica*. Editado por los amigos de Armand, Florencia, 1957 (obra original francesa de 1923, aunque la traducción italiana incluye materiales posteriores).
16. H. Ryner: *La sabiduría hiriente*, Ediciones de «Tierra y Libertad», Barcelona, 1935, p. 9 (trad. de Costa Iscar).
17. Palabra ryneriana que podría equivaler a individualismo.
18. H. Ryner (1935), p. 149.
19. E. Armand: *Tesis y opiniones. En anarquismo individualista. Lo que es, puede y vale*, Imprenta Germinal, Barcelona, 1916 (trad. M. Costa Iscar), pp. 98-99 (edición nueva en Pepitas de Calabaza, Logroño, 2003).
20. Ibíd., p. 154.
21. Ibíd., pp. 154-155.

El amor libre como metáfora de la liberación individual: el discurso sexual del anarquismo individualista

A lo largo del libro hemos ido reiterando que uno de los elementos definitorios del discurso individualista es la omnipresencia de la sexualidad como objeto de debate. Estas preocupaciones no serán, sin embargo, exclusivas de esta tendencia anarquista. Durante los años veinte y treinta, este tema será muy popular. Existirá una importante demanda de literatura divulgativa referente a la sexualidad. Llegarán tardía y parcialmente las obras de Sigmund Freud o tendrán lugar controversias médicas sobre eugenismo o contracepción. Los años de la Segunda República serán especialmente activos en este aspecto. Entre las expectativas de cambio suscitadas figuraba la esperanza, anhelada entre anarquistas y republicanos, de la neutralización de la Iglesia como poder fáctico y controlador moral, a la vez que la definitiva separación entre el poder estatal y el religioso. Esto, conjuntamente con una mayor libertad de prensa, propiciará la publicación de libros y artículos en los que se podía hablar de aspectos relacionados con la sexualidad de una manera más clara y abierta que antes.

Sin embargo, esta especie de eclosión liberadora de la sexualidad no surgió por generación espontánea. Existe una larga historia precedente que liga la sexualidad con el combate político. Antes de llegar al punto de considerar la liberación sexual como liberación individual, tal como opinaba Armand, es necesario repasar el substrato teórico en el que se forja y de desarrolla esta filosofía. Y al igual que la mayoría de literatura sexualista proviene de Francia, también las principales raíces ideológicas de la adaptación anarquista del neomalthusianismo hallarán su origen en el país vecino.

El substrato neomalthusiano español: Paul Robin, Luis Bulffi y la *Huelga de Vientres*

Cuando resumimos la filosofía de E. Armand, destacábamos que era el primer teórico anarquista que enlazaba directamente su pensamiento político con la cuestión de la sexualidad. La apología de la práctica libre de la sexualidad, en el

contexto de una cultura occidental basada en los referentes del cristianismo, adquiere una perspectiva acentuadamente subversiva. La propaganda a favor del amor libre, los experimentos de pluralismo amoroso serán prácticas revolucionarias por su condición de ataque frontal al poder establecido, que pretende propiciar un estado de revuelta permanente en el que se minan, lentamente, los fundamentos éticos y culturales del orden burgués, fuente de legitimación del dominio psicológico.

Sin embargo, para llegar a este punto existe un substrato anterior que facilitó la construcción de estos preceptos filosóficos, y éste se remonta al siglo XIX. El neomalthusianismo será una tendencia demográfica y filosófica que dejará su huella en buena parte del anarquismo internacional, especialmente en Francia y España. Esta cuestión, ya estudiada por Teresa Abelló y Mary Nash[1], ha sido analizada desde una perspectiva más global y profunda por el libro de Eduard Masjuan *La ecología humana en el anarquismo ibérico*. Todos los autores coinciden en la extraordinaria importancia otorgada a la sexualidad y en su dialéctica con la reproducción entre el universo libertario, adquiriendo aquí esta tendencia intelectual un gran protagonismo en los debates intelectuales de las últimas décadas del siglo XIX.

Como indica su denominación, el neomalthusianismo propone una lectura revisada del conocido *Ensayo sobre la Población* del demógrafo británico Thomas Malthus (1766-1834), obra publicada en 1798 y que produjo un gran impacto entre los intelectuales coetáneos. Desde su apoyo al liberalismo justificador de la revolución industrial británica, Malthus alerta sobre las posibles consecuencias del crecimiento incontrolado, en progresión geométrica, de la población, desincronizado, en su opinión, respecto del crecimiento en progresión aritmética de los recursos disponibles. Y este desequilibrio lleva inexorablemente al caos y la miseria. Según el autor, la limitación de nacimientos es una condición indispensable para mantener el equilibrio entre población y recursos. Así, el demógrafo británico propone la disminución de matrimonios, que éstos se celebren a edades tardías, o defiende la continencia sexual como principal medio para neutralizar lo que, a su parecer, representa un desenfrenado crecimiento demográfico concentrado en la clase proletaria.

Esta tesis será contestada y criticada con posterioridad. Si bien se considera seriamente el peligro de un crecimiento poblacional excesivo, los medios para conseguirlo no son demasiado realistas. A partir de 1823, Francis Place opinaba que solamente el control artificial de la fecundidad podía detener el proceso de crecimiento demográfico. En un sentido similar, los economistas James Mill o J. Stuart Mill habían divulgado algunos medios anticonceptivos con la finalidad de que se restringiera la oferta de mano de obra en el mercado y así poder propiciar un incremento de los salarios[2]. En este contexto, en 1854, el médico inglés George Drysale será el primero en asociar la biología con la demografía en su libro *Elementos de Ciencia Social*, considerada como la primera obra neomalthusiana. Más tarde, hacia 1877, se creará una asociación defensora de estas ideas, que precisamente tomará el nombre de Liga Neomalthusiana.

Esta liga, formada básicamente por médicos y académicos, no mantendrá en sus orígenes contacto alguno con movimientos revolucionarios. Únicamente defendía la legitimidad del uso de métodos artificiales para regular el crecimiento poblacional y poder así optimizar los recursos sociales y familiares. El libro de Drysale, quien presidirá la liga, obtuvo una importante difusión y fue traducido a otras lenguas[3]. Precisamente en 1869, su traducción al francés hizo que penetrase entre los sectores próximos al librepensamiento, más o menos vinculados al anarquismo. Paul Robin, que acaba contactando e influenciado por las mismas ideas, creará la ya citada Liga de la Regeneración Humana, hacia 1896. Robin, próximo a la internacional anarquista, lo adoptará por su carga progresista, en el sentido de que desposee a la religión del poder de decidir sobre la vida y se lo concede al individuo, y lo adaptará al anarquismo creando un discurso revolucionario.

Para Robin, la limitación de nacimientos en las familias proletarias permite ofrecer una mejor atención y educación para sus hijos y, a largo plazo, una mejora de las condiciones materiales de la clase obrera porque, al restringir la cantidad disponible de mano de obra, los mecanismos del mercado acabarían por incrementar los salarios; y a la vez, fruto de estas mejoras, existiría un proletariado más sano físicamente, más preparado intelectualmente y, por tanto, más preparado para la revolución. Las tesis de Paul Robin serán reprobadas por la Internacional en su congreso de Saint-Imier y rechazada por figuras destacadas como Kropotkin o los hermanos Réclus. Se argumentaba el origen burgués de los promotores de la Liga Neomalthusiana, considerándola como un intento de las clases dominantes para desactivar los peligros revolucionarios que generaba la multiplicación numérica del proletariado. Sin embargo, la introducción de las tesis neomalthusianas permitió abrir un debate entre las diferentes corrientes anarquistas y contó con el interés de figuras destacadas como Sébastien Faure o la de los individualistas[4].

El proceso de penetración del neomalthusianismo entre los anarquistas fue paralelo en Francia y España. Robin mantenía una estrecha relación con anarquistas españoles residentes en París como Francesc Ferrer i Guàrdia, Mateo Morral, Pedro Vallina, y tenía un contacto regular con Luis Bulffi y Anselmo Lorenzo. Como consecuencia de estas relaciones, en 1904 se funda en Barcelona la Sección Española de la Liga Universal de la Regeneración Humana, perteneciente a la liga creada por Paul Robin. Una de las primeras actividades de la

asociación será la de publicar una traducción española de la obra del Dr. Drysale. Sin embargo, ya antes de crearse la Liga, en 1896, el periódico coruñés *El Corsario* expresaba su adhesión y publicaba la traducción de sus estatutos.

El contexto en el que se produce este proceso no resulta precisamente propicio. La segunda mitad de la década de los noventa del siglo XIX estará marcada por la intensa represión gubernamental contra el anarquismo. Son los años marcados por el *Affaire Dreyfus*, los atentados nihilistas de la propaganda por el hecho y el Proceso de Montjuïc, y ello provoca el silenciamiento de la propaganda y la persecución del movimiento anarquista. Sin embargo, y a pesar de esta coyuntura adversa, en 1903 se celebrará en Barcelona un ciclo de conferencias sobre el exceso de población. Uno de los conferenciantes será Luis Bulffi, en este momento primer presidente del Ateneo Enciclopédico Popular, fundado el año anterior. Su conferencia, titulada *Exposición de doctrinas Neomalthusianas*, se convertirá en el primer acto documentado en el que se introducirán las ideas del neomalthusianismo anarquista. Considerará que la superpoblación engendra miseria, y la miseria no genera rebeldes, sino más bien clientelismo. Cuantos menos alimentos y bienes materiales para repartir, más se intensifica la lucha entre iguales, y se profundizan las relaciones asimétricas entre ricos y pobres. En cambio, la limitación voluntaria de la procreación permite la mejora de la especie y evita que el capital o el Estado disponga de una reserva de mano de obra y carne de cañón ilimitada. La procreación consciente y voluntaria, por tanto, puede ser también un arma revolucionaria. Para el presidente del AEP, una huelga de embarazos podría poner en peligro el bienestar del que gozan las clases dominantes porque no tendrían a nadie a quien explotar.

Mateo Morral (1880-1906), el anarquista de Sabadell, bibliotecario de la Escuela Moderna de Ferrer i Guàrdia, conocido por su frustrado atentado contra el rey Alfonso, fue uno de los más destacados neomalthusianos españoles. Residente en Francia a principios de siglo, amigo de Paul Robin, conocedor de los círculos libertarios parisinos —de hecho llegó a ser corresponsal de *Régeneration*, órgano de los neomalthusianos franceses dirigido por Eugène Humbert—, su detención y posterior ejecución alertó a los sectores conservadores españoles contra las tesis favorables al control artificial de la natalidad. Ello se tradujo en una implacable presión judicial y policial. De la misma manera, el mismo Francesc Ferrer i Guàrdia, quien desde su exilio francés frecuentaba los ambientes neomalthusianos, aparte de introducir a Robin entre los círculos librepensadores catalanes, también trató de aplicar sus tesis en su obra pedagógica, con la práctica de la coeducación o la introducción de la educación sexual científica en el currículum escolar, o difundiendo estas ideas en *La Huelga General*, periódico financiado por el librepensador de Alella[5].

Sin embargo, el primero y más importante órgano escrito de difusión neomalthusiana será la revista *Salud y Fuerza*, aparecida en Barcelona en noviembre de 1904 y dirigida por Luis Bulffi. En su primer número iba acompañada del opúsculo gratuito *Exposición de doctrinas neomalthusianas*, con una tirada de 50.000 ejemplares[6]. Este hecho refleja la voluntad sincera de difundir entre las clases populares la práctica de la contracepción artificial y el descenso de un crecimiento demográfico considerado excesivo. A partir de la revista, que en este momento protagonizará los esfuerzos neomalthusianos en España, se crearán diversas secciones locales, especialmente en Cataluña, Andalucía y Levante, y en menor medida, Asturias y el País Vasco. Pero los sectores más conservadores de la sociedad española consideraban una agresión imperdonable este tipo de propaganda. Es por ello que se lleva a cabo un acoso jurídico y policial contra *Salud y Fuerza* y sus promotores, lo que comportó diversas multas, suspensiones, procesos y encarcelamientos. La primera de sus múltiples interrupciones tuvo lugar al cabo de pocos meses del primer número.

A pesar de todo, en un principio, estas dificultades fueron superadas y, ya en 1906, los editores hicieron un salto cualitativo. Aparte de persistir en su esfuerzo propagandístico, comenzaron a distribuir mecanismos contraceptivos. A través de la redacción de la revista barcelonesa se podían adquirir preservativos o el obturador intrauterino del Dr. Querol, el primer dispositivo de anticoncepción patentado en España. Eduard Masjuan considera que esta obra de propaganda y de distribución de productos anticonceptivos tuvo mucha más importancia de la que se atribuían las investigaciones académicas de los ochenta y fue uno de los factores responsables de la disminución de la demografía española, y muy especialmente de la catalana[7]. Por este motivo, la burguesía, influenciada por un discurso demográfico poblacionsta, trató de combatirla con todas las armas disponibles.

Luis Bulffi de Quintana (1867-?), cirujano y activista cultural y antimilitarista, que entrará en contacto con los neomalthusianos franceses con anterioridad a 1903, será sin duda el más importante impulsor y difusor de las ideas neomalthusianas en España hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial. De hecho, aparte de su amistad con Robin, acogerá en su propio domicilio al matrimonio Humbert, huido de Francia para evitar el reclutamiento forzoso al inicio de la guerra. Desde 1904, dirigirá *Salud y Fuerza* y el primer centro de planificación familiar de España y el segundo de Europa, tras el abierto en Ámsterdam, la clínica Salud y Fuerza, en la calle Urgell, 92, de Barcelona, donde asesorará a aquellas personas que querían conocer las técnicas artificiales de control de natalidad. Estas actividades le comportarán un proceso en 1906 por escándalo público, del cual el médico quedará absuelto. La prohibición gubernativa de los preservativos, en 1908, los registros y multas a la Liga, acabarían por estrechar el

cerco contra las actividades de los neomalthusianos y su cabeza visible. Posteriormente, entre 1909 y 1910, Bulffi será detenido y mantenido en prisión, a la espera de juicio, hasta que un proceso posterior lo vuelve a absolver. Finalmente, bien entrada la segunda década del siglo, desgastado por la presión política y policial, abandonará su protagonismo social y su rastro histórico se perderá[8].

La obra más conocida de Bulffi es el panfleto *Huelga de Vientres*, aparecido en 1906, asociado al órgano de la Liga Universal para la Regeneración Humana, *Salud y Fuerza*. La trascendencia y difusión de este escrito parece extraordinaria. Según Masjuan, basado en datos suministrados por la propia revista, el opúsculo logró una tirada, en diversas ediciones, de 134.000 ejemplares, y si contamos las reediciones hasta 1939, según Álvarez Junco, llegó hasta la cifra de 240.000[9]. *Huelga de Vientres*, principal aportación teórica de Bulffi y del neomalthusianismo hispánico[10], reúne las tesis neomalthusianas a las cuales se le añade el componente anarquista de protesta social.

Sin embargo, una de las consecuencias que implica el discurso neomalthusiano, y que comportará conectar con la sensibilidad individualista, es su capacidad emancipatoria. Otorga a la mujer la capacidad decisoria sobre la reproducción y, por tanto, sobre su propio cuerpo. Así, el individuo asume la propiedad sobre su propia persona. La práctica de las tesis neomalthusianas supone dejar de delegar en construcciones intelectuales como la religión una decisión tan trascendental como el de la reproducción y la sexualidad, lo que supone un ataque directo a las convenciones derivadas de la moral tradicional, a la religión cristiana y a su substrato filosófico. Bulffi, a su vez, persigue emancipar a la mujer del control ideológico ejercido por la Iglesia católica. Denuncias contra la sacralización de la virginidad o contra la doble moral imperante en una sociedad poco sincera en lo que respecta a la sexualidad, aparte de acercar su discurso al anarquismo, acabarán por dinamitar los fundamentos morales de la sociedad burguesa.

La represión contra el neomalthusianismo se acentuó a partir de que en 1909 el núcleo de la Liga y *Salud y Fuerza* participase activamente en la lucha antimilitarista y antirreligiosa que desembocó en la Semana Trágica. A partir de este momento la fuerza del movimiento decae hasta 1914, cuando la revista deja de publicarse y el grupo abandona su protagonismo[11]. Es entonces cuando se entra en un paréntesis, entre 1914 y 1923, caracterizado por la fuerza emergente de la CNT y la dialéctica entre reivindicación obrera y represión policial. En este proceso se va diluyendo el debate más teórico y se apuesta más por la movilización social, entrando a menudo en una espiral de violencia. Si bien en este periodo no se publicará ningún órgano de propaganda neomalthusiana, Masjuan, a partir de datos suministrados por los rivales poblacionistas prueba que los efectos de la propaganda neomalthusiana se hacen notar especialmente en

aquellas áreas geográficas donde el neomalthusianismo se había difundido con mayor intensidad. Es por ello que los sectores católicos presionarán al Estado para poner las cosas difíciles a los partidarios del control de fecundidad.

En 1923, el mismo año en que se inicia la dictadura de Primo de Rivera, aparecerá un nuevo órgano que reclama la herencia de *Salud y Fuerza*. A partir de un reducido núcleo de Alcoi, surgirá la revista *Generación Consciente*[12], editada por Juan José Pastor, Agustín Gibanel y el médico vasco Isaac Puente. Surgida como suplemento del periódico cenetista *Redención*, *Generación Consciente* tomará el nombre de la revista neomalthusiana francesa dirigida por Eugène Humbert antes de la guerra del 14 y que inspirará también al órgano neomalthusiano argentino[13]; la presión gubernativa obligará a cambiar el nombre por el de *Estudios*, hacia finales de 1927, manteniéndose la numeración correlativa.

Enlazado al neomalthusianismo hallamos el discurso eugenista. La irrupción del eugenismo y sus postulados, por otra parte, generarán un gran debate y controversia entre los medios anarquistas. Esta teoría podría definirse como la ciencia de la selección artificial para la mejora de la especie humana. Básicamente consistía en aplicar las leyes de la selección biológica de Mendel bajo la influencia del concepto de selección natural de Darwin. Ello comportaría dos cosas: por una parte, favorecer la reproducción de individuos considerados sanos y, por la otra, impedir la de los sujetos considerados como no aptos (eugenismo restrictivo). De un lado, se trataba de propiciar los factores eugénicos, es decir, aquellos que potencian la condición física e intelectual de los individuos: el ejercicio, la vida al aire libre, una alimentación sana o la práctica del naturismo. Del otro lado, neutralizar los disgénicos: alcohol, tabaco o las enfermedades venéreas. La sexualidad también era central. Si el neomalthusianismo se preocupaba de la cantidad, el eugenismo perseguía la calidad. La reproducción era un acto de responsabilidad, y la educación sexual, uno de los ejes básicos para la mejora de la especie.

El eugenismo provenía de las concepciones racistas de académicos y científicos de procedencia mayoritaria anglosajona. Sus tesis fueron formuladas por Francis Galton (1822-1911)[14] en el último tercio del siglo XIX. Su influencia aparece ligada al positivismo cientifista, aunque sobrepasó el ámbito ideológico para convertirse en inspirador de prácticas legislativas durante las décadas de los veinte y treinta en Estados como Dinamarca, Suecia o Finlandia, y tal como se pudo comprobar, desde 1933, en la Alemania nazi, con toda la perversidad imaginable[15].

Sobre este conjunto de teorías de apariencia científica, la adaptación que elaboró el anarquismo siguió un modelo similar al producido por el neomalthusianismo. Si el control de natalidad suponía un incremento de recursos para familias pobres, y ello permitía gozar de mejores condiciones en una sociedad

dominada por el capitalismo, la práctica del eugenismo podía propiciar un fortalecimiento del proletariado como clase social. Y ello implica hallarse en mejores condiciones para preparar y ejecutar la tan anhelada revolución social.

A diferencia del eugenismo restrictivo, consistente en impedir la reproducción mediante la esterilización de aquellos a quienes arbitrariamente no se consideraba aptos, los individualistas eran mayoritariamente partidarios de un eugenismo más preventivo, consistente en neutralizar los factores disgénicos o perjudiciales para la salud, y potenciar los eugénicos. Evidentemente, desde una óptica anarquista, el principal elemento disgénico es la miseria. Y el capitalismo es el sistema que la genera. Por tanto, si hay que esterilizar algo, esto es el sistema de explotación económica.

Masjuan, contradiciendo a Nash, considera que en ningún caso los neomalthusianos españoles e iberoamericanos, a diferencia de los norteamericanos, toleran la esterilización, una medida éticamente abominable. Masjuan reproduce un texto de de *Salud y Fuerza* para corroborarlo, aunque, como veremos, esto se puede matizar:

> *La eugenesia, que pretende ser una ciencia no es más que una estupidez y una tiranía, no puede dar el resultado que esperan sus partidarios [...] No es posible que la eugenesia contribuya a la regeneración humana. Con los procedimientos eugenésicos ningún resultado práctico puede conseguirse. Porque no se trata de suprimir las múltiples causas de degeneración que en la sociedad existen. No se trata de fomentar el bienestar entre los trabajadores, lo que sería racional y eficaz puesto que la principal causa de la degeneración de la especie es la miseria.*[16]

Así, neomalthusianismo y eugenismo, este último con la revista barcelonesa *Eugenia* como portavoz, serán adoptados y adaptados por buena parte del anarquismo español y utilizados especialmente en el discurso individualista.

La liberación sexual armandiana como liberación individual

> *Sexualidad no es dolor. Es belleza, plasmación armónica de nuestros sentimientos. Es deificación del sexo [...] Sigamos, camarada, nuestra ruta tan amplia y luminosa. Acaso nosotros vivimos una de las fases más íntimas y decisivas de la liberación humana: la liberación sexual.*
> **Santana Calero**, «La tragedia de los sexos»[17]

El sintagma nominal «amor libre» hacía bastante tiempo que circulaba con una definición imprecisa. En la retórica libepensadora y anarquista del siglo XIX solía definir a aquella unión estable, monógama y heterosexual que no estaba reconocida por la ley, al margen del derecho y de la Iglesia, aunque también podía adaptar otras formas en las que la fidelidad no resultaba una condición indispensable. Sin embargo, a partir del momento en el que el individualismo francés empieza a hacerse notar con fuerza, la expresión, con un contenido más rico en matices, se utilizará profusamente en la prensa libertaria de índole más cultural y en la individualista.

El discurso liberador surge desde la crítica al orden moral vigente. La moral dominante, defendida desde la Iglesia y el Estado, niega otra función que no sea la reproductora al coito e impide dar un contenido lúdico, especialmente por lo que se refiere a las mujeres. Durante la cronología estudiada, las órdenes religiosas mantenían un elevado grado de control, directo o indirecto, sobre las instituciones educativas y de asistencia social, y por tanto disfrutaban de un canal privilegiado de transmisión y control de ideas y valores. En segundo lugar, y tal como lo indican las investigaciones de Mary Nash, la influencia de la Iglesia entre las mujeres actuaba como freno para una transformación significativa de los valores ético-sexuales y de los comportamientos cotidianos[18].

Por su parte, el gobierno español, especialmente durante la dictadura de Primo de Rivera, y al igual que unos gobiernos europeos imbuidos de discursos nacionalistas que asociaban fuerza geopolítica con recursos demográficos, eran partidarios de políticas poblacionistas[19]. Ello significaba que los instrumentos de gobierno podían restringir cualquier información que pudiera influir negativamente en la tasa de natalidad. La censura y las suspensiones eran los instrumentos más frecuentemente utilizados para silenciar los discursos disidentes. A la vez, se impedía la fabricación, venta y distribución de cualquier tipo de dispositivo contraceptivo. La educación sexual en las instituciones educativas formales era del todo inexistente. La prensa neomalthusiana e individualista intentará luchar contra esta situación.

Una de las ideas defendidas desde *Iniciales* es que la sexualidad representa una función corporal natural y una necesidad orgánica. Reprimirla es desencadenar desequilibrios físicos y mentales, ir en contra de la naturaleza.

Hay hambre de macho y hembra, no ya en el instinto, sino en ese aspecto que definió Aristóteles. «El amor es un alma con dos cuerpos».

¡Hambre!... ¡Siempre hambre! Y la vida se desliza entre la clorosis y la tristeza, entre la masturbación y la homosexualidad...

Las mujeres sufren esa monstruosa aberración del axioma rutinario. «Querer es esperar.» Y aunque es paradójico esperan, quizá porque no saben querer...

¡Esperar! He aquí la tragedia sexual de todos los tiempos. ¡Esperar a tener la casa puesta con cama, mesas, sillas y unos cuadros representando unos mamarrachos religiosos o unos amanerados «bodegones» o paisajes para comenzar seguidamente la dramática fabricación de carne de burdel, de cañón, de presidio industrial.

Mujeres parideras, desgreñadas y sucias. Arrugas prematuras. Moral antilógica [...]

Y la moral no se rebela. Y el hombre contribuye con su perversidad o inconsciencia a sostenerla en su esclavitud milenaria. Y la mujer subasta su himen, esa membrana antihigiénica y desmoralizadora que, como un sarcasmo, ha sacrificado la vida de infinitas mujeres. ¡Camarada! La humanidad sufre. Tú lo sabes. Acaso lo estúpido de este sufrimiento tal lanzó como a mi, como a tantos otros a esa lucha en pos de la emancipación sexual [...] Y ante nosotros han aparecido, con toda su miseria física y moral que se refleja en la palidez de las vírgenes-locas, del encorvamiento del joven o en la barriga disforme de la mujer paridora.

Estas frases son duras. Tal vez por la sensibilidad. Apasionado por la consecución de la plena libertad sexual [...] En su triunfo está sintetizado el bienestar de la mujer y el hombre. En el sexualismo revolucionario está la dignificación de los seres, lejos de la tiranía oculta de la actual familia.[20]

A esta identificación obsesiva entre religión y oscurantismo, ignorancia y superstición, los individualistas contraponen la imagen del mundo clásico, pagano y racional, escenario predilecto de Han Ryner para desarrollar sus narraciones de contenido ético. Así, en su discurso, se crea una especie de dualidad maniquea, expresada a menudo iconográficamente, entre el mundo lúgubre, medieval, absolutista e irracional que caracteriza el catolicismo, y la luz, la filosofía, la libertad, la razón que representa el mundo de la antigua Grecia. Los editores de *Iniciales* intentan ilustrar este antagonismo desde la diferente consideración que merece la exhibición de los órganos sexuales. Si bien el catolicismo trataba de impedirla y asociaba el desnudo con el pecado, en su idealizado mundo grecorromano se rendía culto al cuerpo.

Mientras que en los tiempos más remotos el hombre divinizaba su sexo, en los tiempos modernos, en esos siglos monacales, los órganos generativos hanse llegado a considerar como miembros repugnantes y fueron calificados como instrumentos de pecado. [...]

Las religiones y las morales establecieron su dominio sobre la base de una concepción inferior de la vida sexual que ha repercutido en la existencia entera, haciéndola semejar a la muerte, condenándola a la inmovilidad. [...]

El horror a los órganos sexuales, legalizado y codificado, es el eje alrededor del cual gira toda la civilización contemporánea.[21]

Con estos argumentos no resulta, pues, extraño el uso y abuso del mito de la felicidad del buen salvaje para diferenciarlo de la neurosis del hombre civilizado a partir de la ética difundida desde los misioneros cristianos.

Los hombres de las cavernas no gastaban tantos requisitos para unirse. Para ellos la cuestión sexual no existía, y no se preocupaban por pequeñeces como las nuestras. Preferían vivir íntegramente a enfrascarse en discusiones ociosas en pro o en contra de la virginidad, favorables o adversas a la castidad, a la fidelidad y otras entelequias por el estilo. Sus amores estaban exentos de hipocresía. Desconocían el vicio y la virtud. Eran seres felices.[22]

Esta idealización de los hombres primitivos no resulta extraña en la ideología política del anarquismo. Forma parte del naturalismo propio del movimiento libertario y está omnipresente en su estética e iconografía. Lo que resulta, sin duda, más interesante es su idea esencial. Amor y sexo deben ser considerados como hechos naturales, biológicos y necesarios, y sin embargo son frenados de manera sistemática por un conjunto de obstáculos culturales: el culto a la virginidad, la consideración moral del sexo como tabú o pecado, la institución matrimonial, la monogamia... Y ello propicia la hipocresía y doble moral, en el sentido de que hay incoherencia entre la obligación pública del respeto a los principios socialmente aceptados y la realidad de su transgresión sistemática. Y esta contradicción es generadora de desequilibrios mentales. Se denuncia que los matrimonios —el acceso a una vida sexual estable—, dado el carácter esencialmente económico de esta institución, son celebrados a una edad demasiado tardía, tras un largo período de cortejo en el que, en teoría, toda actividad sexual resulta ilícita. La costumbre de «esperar» a conseguir una situación material óptima representa el principal factor de retraso en el inicio del contacto sexual regular, y ello, en la línea de la psiquiatría freudiana, representa un factor perturbador que provocaría histerismo en las mujeres y haría adictos a los hombres a la masturbación y a las relacio-

nes con prostitutas. En segundo lugar, la relación monogámica, basada en la mutua fidelidad —un hecho cultural que los colaboradores de la revista consideran más teórico que práctico— representa una limitación opresora de la libertad individual de los cónyuges. En tercer lugar, derivado del carácter patrimonial de la institución familiar, el culto simbólico a la virginidad no es más que el precinto que garantiza que la transmisión de la herencia recae en el individuo adecuado.

El matrimonio será considerado por los individualistas como una institución esencialmente burguesa que todas las clases sociales tratarán de emular. En su opinión, sería necesario disolver su carácter patrimonialista y minar su estructura. Para superar este modelo, apostarán por emancipar el sexo del matrimonio. La relación sexual debe ser una actividad natural de carácter lúdico, una fuente de placer desvinculada de la economía, la procreación y la moral.

Este posicionamiento comporta algunas críticas entre sectores anarquistas o naturistas ajenos al individualismo. Pero, de acuerdo con sus fundamentos neomalthusianos, descalificarán estas disidencias atribuyéndolas a la sutil persistencia de la moral tradicional. Por poner un ejemplo, hacia finales de 1934 un grupo naturista mexicano protestó contra la campaña de *Iniciales* favorable a los medios de contracepción. Sus argumentos no diferían demasiado de los defendidos desde el naturismo eutrofológico afín a la revista *Pentalfa*. Consideraban que el uso de anticonceptivos, aparte de ir en contra de la naturaleza y de ser agresivos con el organismo, representaba un atentado contra la dignidad femenina que dejaba a las mujeres a la altura de las prostitutas porque eran utilizadas como meros instrumentos de placer. La respuesta de los editores resulta muy ilustrativa:

> *Leo en INICIALES de enero del pasado año la réplica de una Sociedad naturista mejicana contra los artificios anticoncepcionales, y de la que esta revista se defiende bastante acertadamente. [...] Este grupo de naturistas mejicanos se jacta de limitar su vida sexual a las uniones fecundas [...] Los preceptores sexuales de la vanguardia anarquista prescriben la abstención y la castidad absolutas fuera del coito fecundo. Y un gran sector anarquista femenino conceptúa la entrega de la hembra al acto sexual como un sacrifico.*
>
> *Unos y otros pretenden apoyar sus argumentos en principio científicos. Estos naturistas mejicanos que califican de vicio al coito intrascendente, hablan de estados psiquiátricos de locura, de histerismo por el simple uso de unos pesarios. [...] Todo este sector de anarquistas, naturistas... mantenedores de la restricción sexual, deberían leer las vidas de los santos [...]*
>
> *Estos señores deberían molestarse en hacer un balance, al repasar la prensa diaria, de las causas de los crímenes, locuras, delitos en general y hallarían que casi todas tienen su origen en la represión sexual y los prejuicios contra el sensualismo.*

> *Ni el sexo es vergonzoso ni su satisfacción es vicio. De que el hombre se pueda pasar en algunos casos —no en todos— en una absoluta castidad, no hay derecho a deducir que el placer sexual es un lujo, como pretende un doctor muy jaleado de por aquí*[23]*. En este orden de lujos podríamos incluir la mayor parte de nuestras necesidades. [...]*
>
> *... hoy, que nos sabemos monopolizados por el sexo, que conocemos la trascendencia de su represión, que le elevamos a la categoría de la más noble función fisiológica, que conocemos la eugenesia y las leyes de su herencia, y los procedimientos anticonceptivos, y las técnicas esterilizadoras; y empezamos a paladear a la moral universal, que dignifica el sexo en lugar de denigrarle; hoy que tenemos ya medios suficientes para dignificarnos en una vida integral, la represión sexual ni se concibe, ni tiene justificación. [...]*
>
> *A mi me chocan esos revolucionarios dados a resolver todas las cuestiones económicas y hasta fisiológicas sobre principios libertarios, y que quedan con la moral más absurda que puede concebirse; con la moral sexual. Esa moral que rodea el sexo de paradojas y a fuerza de restricciones lo convierte en ídolo. Y hablan de las buenas costumbres, y de las ofensas al pudor, y de mujeres deshonradas, y de un cúmulo de sandeces tradicionales ligadas a la concepción del pecado sexual dando una importancia social inconcebible a las cosas del sexo. De aquí a llorar y hacer casi una revolución porque han robado la cruz de Caravaca no hay más que un paso. [...] Mientras no echéis por la borda el lastre de la moral sexual no podéis llamaros revolucionarios*.[24]

Parece claro, incluso para muchos anarquistas, que desvincular sexualidad de reproducción puede resultar excesivamente escandaloso, y ello explica, en parte, las suspicacias que los individualistas podían levantar en el resto de familias anarquistas. Pero no solo en éstas. También desde sectores del naturismo se ve con suspicacia el discurso emancipador del sexo, manteniendo concepciones ascéticas sobre la sexualidad. Mariano Gallardo[25], escritor anarcoindividualista, colaborador habitual de *Estudios* e *Iniciales* y uno de los teóricos más destacados sobre la cuestión sexual en España, ataca las ideas, a su entender, tibias que se desprenden de la línea editorial de *Pentalfa*:

> *Eso de que se diga en* Pentalfa*, que la libertad sexual, los medios de evitar el embarazo y la libertad del amor son preconizaciones fruto de la sangre morbosa de los carnívoros; que esas teorías «libresonantes» han hecho más daño a los anarquistas y a sus hijos, que las novelas picarescas a los niños; y que el hombre y la mujer sólo deben cohabitar cuando se propongan engendrar un hijo, más que razonamientos científicos de Naturismo racional, me parecen puntos de fe de algún Dogma irracional y nocivo. [...]*

No es cierto que quienes preconizamos la libertad sexual seamos seres patológicos contaminados por el morbo; ni que propagar el amor libre surta iguales o peores efectos que sembrar porquerías pornográficas.

Sólo un canalla o un imbécil —cosa que no creo sean el prof. Capo y sus compañeros, que los tengo por personas dignas— es capaz de confundir la libertad con el vicio, la belleza diamantina del amor anárquico, libre, con el estiércol pestífero de los vicios sexuales [...]

La libertad sexual es la satisfacción racional, sin trabas ni limitaciones, de los imperativos sexuales reclamados por el poderoso instinto genésico, que yo llamaría «Instinto de la Especie».[26]

Si los anarcoindividualistas separan el amor del sexo, sería necesario aproximarnos a lo que piensan de lo primero. En el pensamiento anarquista, la relación sexual no se reduce a un mero contacto carnal establecido entre dos individuos sin que exista ningún tipo de afinidad personal. Previamente deben existir unos sentimientos recíprocos de afecto. En algunos casos, este tipo de relación puede permanecer al margen de contactos sexuales, como en el caso del amor platónico o lo que Han Ryner denominaría «amor filosófico». Pero ¿cuál es la idea que se mantiene sobre este sentimiento aislado de la relación sexual? Como ocurre con la mayoría de discursos individualistas, permanentemente en construcción y revisión, hay muchas ambigüedades y una imposibilidad de ofrecer una definición clara y concluyente. Si bien el amor también puede considerarse una construcción intelectual abstracta —y, por tanto, desde su perspectiva es criticable—, muchos individualistas no parecen renunciar a la tradición romántica y sentimental, propia también del anarquismo. En algunos casos puede verse elevado a la máxima categoría, como sentimiento superior. En otros, puede ser criticado y menospreciado por antinatural, fruto de romanticismos decimonónicos y de la sublimación por la frustración sexual. En este sentido, podemos afirmar que existen tantas corrientes ideológicas al respecto como individualistas. Pero veamos qué piensa el filósofo más respetado y reconocido, Han Ryner, acerca del amor.

Para el narrador francés, el amor filosófico[27] consistiría en una relación de afinidad espiritual entre dos personas, de sexo diferente, basada en la equidad, la reciprocidad, la tolerancia, el respeto mutuo, y desposeída de cualquier sentimiento de exclusivismo. Ello no implica que Ryner no niegue el doble componente de la relación amorosa, el físico y el espiritual. Este sentimiento supone dos tipos de placeres absolutamente compatibles: un placer material, asociado al goce sexual, y un placer intelectual, asociado a la afinidad espiritual. De hecho, el amor filosófico no dejaría de ser una fórmula de amistad elevada a un estadio superior. En este sentido, el individualista venerado rechazará la acusación

hecha al amor platónico de ser un sucedáneo de una relación auténtica, con una fuerte carga de erotismo.

Muchos opinan que el amor platónico es propio de cretinos y decadentes, que es antinatural, anormal, antifísico.

Que afirmen eso los reaccionarios, los miopes del pensamiento y de la idea, tiene pase, pero que lo hagan los avanzados, me produce casi vergüenza. [...]

No niego que el amor platónico es un poco cerebral, os lo concedo; pero ahora, tened la bondad de explicarme, oh enemigos del platonismo, si mi cerebro es menos natural que mi sexo y por qué las voluptuosidades que descienden de aquél tienen que ser más condenables que las que de éste suben [...]

Vosotros mismos reconocéis que en el amor hay un goce, un placer físico y otro sentimental. Ante esto, pregunto ingenuamente ¿qué nombre le dais al placer cuando sólo es sentimental? Permitidme que yo le llame platónico.[28]

En toda relación sentimental, el exclusivismo es percibido como una anomalía, una reminiscencia de la familia patrimonialista, un deseo subliminal de propietarismo burgués. Toda relación afectiva, ya sea de pareja, ya sea en un grupo de afinidad más extenso, debe ser despojada de cualquier sentimiento de posesión y pertenencia. Los celos, las relaciones asimétricas, son intolerables. Los textos individualistas condenan estas actitudes convencionalmente aceptadas. Y en esto Ryner continúa manteniendo una gran influencia:

Sólo me repugna el amor que se hace exclusivo y celoso, aplastante para el ser amado y feroz contra los extraños.[29]

Nuestro amor es demasiado grande para conocer los celos.[30]

Y esta hostilidad contra los sentimientos de posesión, de exclusivismo, de conservación, tiene su contrapunto en la admiración por aquellos que muestran generosidad ante las infidelidades de sus parejas. En un contexto en el que la violencia de género es aceptada socialmente, se espera de los anarquistas una actitud totalmente diferente, alejada de conceptos como el honor. Todo aquel militante que muestra una actitud violenta contra sus parejas será criticado y, en ocasiones, condenado a una muerte civil dentro del movimiento. Uno de los personajes arquetípicos que describe Marisa Siguán, en su investigación sobre La Novela Ideal, es el del héroe libertario, poseedor de superioridad moral respecto de sus antagonistas, por su capacidad de no alterarse cuando es víctima de una situación de adulterio, y que muestra una actitud comprensiva y positiva respecto a quien le ha engañado[31].

Como ejemplo, la pedagoga naturista Antonia Maymón describe una situación en la que se refleja esta actitud generosa y deseable de superioridad moral basada en la ponderación de los sentimientos:

Un soldado que se dio por muerto en la Gran Guerra y que sólo fue hecho prisionero por los alemanes, se ha encontrado a su vuelta con su mujer casada con otro y madre de dos niños. Calladamente ha desaparecido, enviando a su mujer la siguiente carta y una respetable cantidad de dinero.

«Querida esposa mía: después de muchos años de ausencia, he venido a interrumpir tu vida. Mi historia ha sido como sigue: en los últimos años de guerra, fui hecho prisionero por los alemanes. Cuando se firmó el armisticio, fui puesto en libertad; logré llegar a Antwerp, donde tomé un barco con destino al Congo. Hice la travesía como camarero. Cuando llegué al punto de destino compré una pequeña parcela de tierra con una relativa cantidad de dinero que llevaba escondido en las botas. Logré ganar algún dinero y entonces regresé para unir mi vida a la tuya.

«Te mando el dinero ganado que debes emplear en la educación de tus hijos. Yo ya no tengo derecho a intervenir en tu vida. Por eso te pido que no te acuerdes más de que vive tu primer marido, del cual no volverás a oír en tu vida. Se despide de ti para siempre, tu esposo».

He aquí un caso de los más significativos en cuestiones amorosas. En tanto unos tienen a la mujer como una esclava o como instrumento de placer, un hombre que de la libertad amorosa y de la maternidad tiene el más alto concepto se aleja para siempre de la mujer amada y le da el dinero ganado con la ilusión de vivir reunidos, para que con él atienda la educación de sus hijos, no considerándose con derecho a estropear y perturbar un hogar en el cual reinaba la felicidad. [...]

El derecho de propiedad que supone la mujer y los hijos en el matrimonio, ha quedado en este caso en el lugar que le corresponde, según las modernas concepciones de estos asuntos; ante la ley, el segundo matrimonio es nulo; ante el sentido común, es el verdadero y sólo podría anularlo la mujer, si su deseo era volver con el primer marido, si ella era feliz y además madre de dos niños, la solución era la dada por ese hombre bueno, que, careciendo de hijos, dedica lo ganado a que la mujer amada eduque a los suyos.[32]

El pluralismo amoroso

Uno de los grandes mitos anarquistas ha sido el del amor libre. Como todos los mitos, el problema radica en calibrar su alcance, estimar su significado real. Para los orígenes anarquistas, y hasta la primera década de este siglo, Álvarez Junco[33] trató de clarificar este concepto y halló un contenido más modesto que el exis-

tente en la imaginación de sus adversarios. Bajo esta denominación han existido una gran variedad de modelos familiares, a menudo incompatibles y contradictorios, aunque en la mayoría de los casos acababa reproduciendo unos parámetros clásicos de familias nucleares monógamas, en situación de alegalidad o incluso de matrimonio civil.

En contraposición, la influencia del individualismo francés de Armand o Albert Libertad se irá haciendo notar en las primeras décadas del siglo XX, cuando, gracias a M. Costa Iscar, empiecen a aparecer las primeras traducciones del director de *L'en dehors*. El carácter iconoclasta de este pensamiento impactará al anarquismo y será generador de polémica, con posiciones enfrentadas entre diferentes sectores del movimiento libertario. Así, las revistas más estirnerianas —*Ética*, *Iniciales*, *Al Margen*—, lo acogerán con entusiasmo, y muchos de sus colaboradores, como Mariano Gallardo, lo tratarán de emular; y en otros casos, como *La Revista Blanca*, a pesar de publicar algunas de sus colaboraciones, no acabarán de aceptarlo.

Armand fundamentará parte de su discurso en el ataque al modelo de familia occidental convencional, monógama y nuclear. Esta crítica no representaba ninguna novedad, ni tampoco la defensa de modelos abiertos a la promiscuidad. Sin embargo, lo que marca diferencias en el contexto social y político del período será la intensidad del debate y la cantidad y calidad de la literatura teórica elaborada sobre esta cuestión, puesto que las nuevas aportaciones permiten codificar, con mayor precisión, estos paradigmas familiares alternativos. El individualista francés se dedicó a relatar las diversas experiencias históricas alternativas a la familia tradicional[34]. Él mismo participó en algunos ensayos comunales en los que la promiscuidad sexual estaba generalizada y trató de crear una red de intercambios sexuales entre afines individualistas. Desde su punto de vista, la familia tradicional era un reflejo de la cultura judeocristiana derivada de la familia autoritaria de las religiones monoteístas, esencialmente de la Biblia. Y el matrimonio es una institución monógama, basada en la mutua fidelidad, con un carácter intrínsecamente limitador de la libertad individual, hecho que se contradice con el instinto natural promiscuo, según su opinión.

Fue preciso que surgiese la dominación cristiana —monoteísta— para que la monogamia apareciese en la sociedad como un ideal religioso y social. [...] una reproducción en miniatura de la comunidad cristiana. [...]

En la sociedad cristiana [...] la mujer y los hijos obedecen al marido como la Iglesia obedece a su jefe espiritual [...] Servidores, sed sumisos a vuestros amos; mujeres someteos a vuestros maridos; niños obedeced ciegamente a vuestros padres.

Este es el ideal cristiano [...] cuyos códigos [...] reflejan esta concepción religiosa de las consecuencias de la unión monógama. [...]

Queda entendido que, para examinar el problema de la monogamia, los individualistas anarquistas se sitúan en un punto de vista completamente distinto del de la sociedad, toda ella saturada de un espíritu judaico-cristiano

Para un conglomerado a base del hecho individual, el acaparamiento o exclusivismo monogámico es un rapto o un robo: de ningún modo puede ser factor de sociabilidad. *Desde el momento mismo en que uno de los componentes del medio individualista aliene su autonomía sentimental o sexual a uno de sus coasociados, se convierte en un extraño en un tránsfuga con relación a los otros. [...]*

Es innegable que la monogamia tiende constantemente a sacrificar a uno de los elementos de la pareja en aras del otro, ora a la mujer, ora al hombre [...] De manera que los individualistas anarquistas no yerran al sospechar a la monogamia el que implique abstención, restricción, retroceso y resignación.[35]

De manera que la monogamia suponía un contrato coercitivo que imponía la restricción sexual de sus cosignantes. Armand puede comprender que dos personas pacten una relación exclusivista, pero no parece dispuesto a compartir la idea.

En una línea más radical se expresa Mariano Gallardo. Desde la base ideológica armandiana, y con la influencia misógina del escritor Vargas Vila, elabora una crítica destructiva del matrimonio como institución y concepto: lo equipara a la prostitución generalizada.

Eso es el matrimonio: una feria sexual, en la cual el hombre y la mujer no buscan más que la satisfacción de una necesidad, sin amor y sin atracción mutua, salvo rarísimos casos.

El hombre busca en la feria sexual, la satisfacción de su lujuria de un modo más práctico y barato que recurriendo a las prostitutas. Y la mujer busca en el matrimonio, el buscarse un amo que le asegure el lleno diario del estómago, a cambio de ponerse en posición horizontal cada vez que el marido lo solicite.

El hombre no toma esposa, ni va al casamiento, por amor ni por encegamiento sentimental, sino que adquiere una mujer por la misma razón que compra una vaca o se hace de una cabra: porque necesita acompañarse de animales útiles. [...]

El hombre adquiere una vaca, por ejemplo, para sacarle el pringue trabajando. Adquiere una cabra, para ordeñarla y aprovecharse de su leche. Y adquiere una mujer para darse placer y estrujarla haciéndole hijos.

La mujer se echa marido, para tener un amo que la eche buenos cachos de pan y la convierta en esclava suya, útil para el trabajo y para el catre.

Tan pronto como se realiza «un trato» en la feria sexual, el marido llama a la hembra «mi mujer», y la esposa llama «mi hombre», a su comprador: cada uno de los dos presume de ser el propietario del otro, el cual es una propiedad [...]

En el matrimonio, el hombre adquiere la hembra al por mayor, como los almacenistas adquieren los jamones o el trigo, o los feriantes los burros y las vacas. Y las mujeres se venden de un golpe, de una sola vez.

En cambio, en la prostitución, las mujeres se venden por entregas, a cachos, como las novelas de Luis de Val [...]

La prostitución y el matrimonio son repugnantes: ambas son instituciones sexuales del amor mercantilizado y servil, bestial y despótico.

Tanto la esposa como las prostitutas son despreciables y dignas de compasión y odio. Ambas venden sus caricias al hombre por el percibo de un mendrugo y un plato de desperdicios.

Sólo el amor libre, los besos de amor nacidos del corazón entre hombres y mujeres, es la única realización sexual propia de personas limpias de servilismo y tiranías, de miseria y de embrutecimiento.[36]

Una vez destruida intelectualmente la institución matrimonial, es necesario construir alternativas. Tradicionalmente la denominación *amor libre* servía para combatir a la familia patriarcal. Pero es evidente que este sintagma nominal no era lo suficientemente preciso para dibujar alternativas claras a los modelos establecidos. Armand y sus seguidores intentarán elaborarlas. La teoría de la camaradería amorosa defiende la libertad individual de mantener relaciones abiertamente cuando, cuanto y con quien se quiera, en el seno de una comunidad donde permanezca ausente todo sentimiento de pertenencia, que sería la única norma[37].

A pesar de todo, están claras, y el mismo Armand lo reconoce, las limitaciones existentes para lograr ese ideal. Él mismo cosechó diversos fracasos en sus experiencias en colonias individualistas[38]. Ignorar el substrato moral común, tanto de la lógica capitalista, como de las convenciones sociales constituía una seria dificultad. La idea de exclusividad afectiva estaba demasiado enraizada en las conciencias de casi todos y, por tanto, era difícil luchar contra la mentalidad dominante. Por otra parte, no puede obviarse las desigualdades de género, las cuales, en el período analizado, condicionaban la independencia económica y psicológica de las mujeres. La posibilidad de embarazos no deseados era una cuestión superable en la teoría, aunque no siempre en la práctica, dado el desigual acceso a los medios de contracepción o las incomodidades derivadas de su uso.

Si bien *camaradería amorosa* sería un concepto referido principalmente a los intercambios sexuales generados en un núcleo de afinidad más o menos cerrado

—una comuna—, la idea de *pluralismo amoroso* se refiere a la práctica generalizada de intercambios sexuales variados y simultáneos con diversas personas no necesariamente próximas o vinculadas al núcleo inmediato del individuo. Esta expresión, sin embargo, no era nueva. A partir del conocimiento del individualismo norteamericano, Armand se apropia de su contenido. Muestra de ello es un viejo artículo de la revista *Free Society*, de Chicago, que el individualista francés recupera y que sirve de excelente resumen para entender su concepción sobre esta cuestión[39]. Según el artículo, del librepensador F. A. Barnard, se puede aplicar el concepto decimonónico de progreso a las relaciones personales. La sexualidad sería un marco de interacción social que podría derivar hacia la fraternidad universal que se esperaba, en vano, para el siglo XX.

> *¿Por qué ha de sustraerse el amor a la ley general del progreso? ¿Por qué no ha de someterse a las investigaciones y búsquedas a que se sujetan todos los fenómenos de la vida social? [...]*
>
> *Transportado a la esfera del amor, el progreso traería como consecuencia la desaparición de las aberraciones que convierten actualmente las relaciones sexuales en una depravación. Aludirse, entre otras, a esa locura que nos induce a aceptar una moral doble, una para exclusivo uso de los hombres, la otra destinada a la mujer; a ese intolerable espionaje que aquellos ejercen sobre ésta; a los celos; a la prostitución dentro y fuera del matrimonio; [...] a la violencia que tan a menudo reemplaza a la voluntad en las relaciones sexuales; a la hipocresía entre amantes; a esa corrupción del cuerpo y del espíritu que es la resultante del silencio tácitamente consentido por todos, acerca de lo que atañe al aspecto físico del amor. Tales cosas deben desaparecer, por medio del progreso que ha de realizarse en las relaciones amorosas; [...] consiste en pasar de la estrechez de las restricciones, de los nudos y de todo cuanto dificulta u obstaculiza las manifestaciones libres y normales de la vida, a un estado de cosas amplio, abierto, ilimitado; en una palabra, a la pluralidad que la libertad trae consigo.*
>
> *Pero, admitida la pluralidad en todo aquello que afecta al amor, ¿cuál sería la consecuencia inmediata? Una evolución en armonía con la complejidad de una vida generalmente progresiva, la desaparición del amor monógamo [...]*
>
> *Supongamos una existencia evolucionada [...] los males inherentes al amor monógamo habrían desaparecido. Las restricciones que encadenan las emociones amorosas habríanse desvanecido [...] Las ideas de propiedad que desfiguran una relación social tan hermosa, cuando es normal, dejarán el sitio a uniones o cópulas absolutamente voluntarias [...]*
>
> *En un régimen de amor variado o plural, una mujer podría amar a varios hombres; a éste porque es benévolo y simpático, a aquél porque es un músico notable, y al de más allá porque es un sabio eminente. Estos hombres a su vez, amarían a otras mujeres, las que serían asimismo amadas por otros hombres, y así sucesivamente. De ello resultaría una sociabilidad en la que, gracias a la influencia bienhechora del volumen o de la cantidad del amor, los celos habrían desaparecido totalmente de la faz del globo.*[40]

La idea de la naturalidad de la promiscuidad es apoyada mayoritariamente por los individualistas españoles. La monogamia, en la teoría, será muchas veces tratada como un indicador de la escasa evolución del individuo. En este sentido, el adulterio puede ser digno de una valoración positiva por su valor transgresor contra las normas establecidas, como un atentado contra un orden social basado en el sentido de la propiedad.

> *Yo no concibo el adulterio en el amor, este para mi no existe. Quien busca las caricias que no posee, quien va en pos de satisfacer una necesidad fisiológica, una necesidad tan imprescindible como el comer y el dormir, como otra necesidad cualquiera, no comete adulterio. El adulterio es un eslabón que forma parte de la cadena con que se quiere y se tiene atado el amor.*
>
> *¡Ay del que se resigna a la fidelidad en el amor! Este es un sediento que nunca calmará su sed.*[41]

Evidentemente, uno de los principales defensores del pluralismo amoroso y la promiscuidad será Mariano Gallardo. El escritor, no únicamente considerará como naturales estas fórmulas de relación, sino que además las reivindicará activamente. Como también viene a ser habitual, el anarcoindividualista español nos sorprenderá con sus planteamientos. Hará una encendida defensa del pluralismo amoroso y lo considerará menos depravado que una relación monógama intensamente sexual.

> *La moral sexual monógama impuesta durante muchos siglos por el cristianismo ha dado por resultado, en los países cristianos, estimar como vicio el pluralismo sexual [...]*
>
> *Leyendo el otro día, un número atrasado de* L'en dehors*, revista francesa de sexualismo, tropecé con la réplica que E. Armand dio a María Lacerda de Moura sobre el pluralismo sexual.*
>
> *Porque una muchacha afecta a la camaradería amorosa decía que había tenido 300 amantes María Lacerda calificó el caso de «monstruosidad» y degeneración; reprochando a los que practican el comunismo sexual libremente aceptado, el cambiar de amantes como de camisa.*

A mi juicio, Armand, contestó debidamente a eso. «Reflexionando bien —dice— no veo qué diferencia cuantitativa hay entre una mujer que practica el acto sexual cada semana con el mismo hombre y una mujer que realiza el acto sexual cada semana con un hombre diferente».

Estoy al lado de Armand. Y puestos a considerar que en el acto sexual hay vicio, yo estimo que el hombre que copula 14 veces en la semana con la misma mujer, es más vicioso que el hombre, que copula una vez cada semana con una mujer diferente.[42]

Neomalthusianismo y eugenismo

En apartados anteriores hemos citado la presencia en el seno del anarquismo desde principios del siglo XX de las ideas neomalthusianas. Si bien el público de la prensa individualista acepta mayoritariamente el discurso neomalthusiano, no sucederá lo mismo con la eugenesia. Para Eduard Masjuan, el eugenismo presente y divulgado desde los medios anarquistas era muy diferente al aplicado en algunos países con criterios éticos más que discutibles. Recordemos que, desde finales del siglo XIX, el eugenismo académico, en el campo de la biología, estará muy ligado a la renovación de la criminología cada vez más influyente entre las esferas de poder. Así, algunos gobiernos, influidos por el darwinismo social, asumirán los principios raciales y racistas de esta ciencia académica y los comenzarán a aplicar de forma similar a los utilizados para la selección artificial de los animales[43].

Según Masjuan, citando a Fèlix Martí Ibáñez, el eugenismo anarquista, a diferencia del académico, no apostaría por la restricción, sino que lo consideraría como la vía por la cual puede conseguirse una buena procreación, una mejora progresiva y un perfeccionamiento integral de todos los individuos.

El neomalthusianismo ha destruido al malthusianismo y la Eugenesia proporciona a todo el mundo los recursos para usar libremente de su sexo, en condiciones tales que no resulte de él prejuicio alguno para los amantes, y para hacerlo de la base de que no debe tenerse en cuenta el estado civil ni religioso de los amantes, debiendo ponerse a su disposición todos los recursos anticoncepcionales sin condición alguna, puesto que las relaciones sexuales no pueden ser consideradas como puestas fatalmente al servicio de la procreación, sino como un medio que se justifica a sí mismo como tal.[44]

Masjuan consideraría que el eugenismo anarquista tendría cuatro componentes —biológico, médico, sociológico y de pedagogía sexual— que lo diferenciarían del académico, exclusivamente médico, en el sentido de que el objetivo de este último sería neutralizar las patologías físicas y mentales, y que en todo

caso incorporaría un discurso social que tomaría en consideración esencial uno de los principales factores disgénicos: las condiciones de vida y de trabajo del proletariado.

De todas formas, el último elemento citado, el de la pedagogía sexual, sería, a nuestro entender, el factor clave. Así lo entendía también Martí Ibàñez cuando redactó los principios de la Asociación de Idealistas Prácticos, un grupo de discusión naturista y librepensador barcelonés, en 1935. Para el sexólogo, el ideal eugénico era una ciencia que podía servir para establecer una nueva moral sexual que en la transformación revolucionaria de la sociedad acabaría con la hipocresía y la incomunicación entre hombres y mujeres, en el contexto de un marco social más justo y equitativo. De manera similar, aunque desde la década anterior, la asociación Amics del Sol, del barcelonés barrio del Clot, utilizaba el discurso eugénico para plantear como objetivo final el perfeccionamiento del individuo[45].

El siguiente elemento tiene que ver con el papel asignado a la mujer en esta cuestión. La adaptación individualista del discurso neomalthusiano le confería la propiedad de su propio cuerpo, hecho que le negaba la Iglesia y el Estado. La maternidad consciente implicaba la soberanía femenina a la hora de decidir con quién, cuándo y cuántos hijos quería engendrar. La procreación voluntaria suponía una condición necesaria para que las nuevas generaciones poseyeran una doble virtud, imprescindible para la revolución: una buena condición física y una mejor preparación moral y cultural.

Éstas serían las ideas que expresaría Jeanne Humbert, compañera del neomalthusiano francés Eugène Humbert:

No obstante, la mujer que por varias razones imperiosas —miseria, enfermedad, deshonor, abandono— rehúsa a la maternidad, siendo solamente lamentable cuando lo hace por otros motivos, como de estética, conveniencias mundanas o de egoísmo estrecho. La mujer incompleta, voluntariamente o no, no es más que una realización incompleta y el amor más pasional, como todos los otros sentimientos, no pueden igualar al amor maternal, el sólo puro y durable.

Por esto la maternidad deberá considerarse, en una sociedad bien organizada, como una función social, y en todos los casos, altamente honorable. ¿Qué puede haber más feroz y más bestial que el oprobio de que son víctimas las desgraciadas jóvenes madres?

La Iglesia, santificando la virginidad, ha injuriado gravemente a la naturaleza y a la raza [...] En vez de considerar a la maternidad como un penoso «deber» sería más justo considerarlo como un «derecho» razonado [...]

Además la mujer consciente del papel sublime para el cual la ha dotado la naturaleza, se revela contra esta esclavitud que la asemeja al ganado. Solo ella es juez y

dueña del suceso más grande de su vida y, por mucho que desee ser madre, no quiere comprometer, por esto, hasta la vida de su hijo. No es convirtiéndose en hembra inconsciente, en indigna ponedora, como la mujer desempeñara su función de generatriz, sino siendo verdaderamente humana, dotada de razón, de sensibilidad y de afección y cuidando de llevar su noble tarea a bien, sabiendo escoger, no solamente el padre del hijo en cual piensa antes de concebirlo, sino también el momento favorable a la buena evolución del germen humano. Cuando el cuerpo de la mujer esté sano, su corazón quieto, y su hogar dichoso, será cuando ella pensará en dar satisfacción a su deseo de maternidad [...]

Al contrario de nuestros adversarios, que nos tratan de «despobladores sistemáticos», nosotros ensayamos poblar inteligentemente y, por tanto, más aprovechable para la sociedad. Porque amamos a los hijos —no como egoístas o aprovechadores— es por lo que queremos que nazcan mejores, física y moralmente. [...]

Los padres que procrean sin percatarse de todos sus verdaderos deberes no son dignos de su misión.

Los partidarios de la superpoblación —¡actualmente ya se ve a dónde nos conduce el excesivo aumento de seres humanos!— que se eximen totalmente del deber elemental de asegurar, en primer término, a la madre obrera la vida, la existencia apacible y confortable precisa, una buena gestación, y en cambio exigen de ella un aumento de reproducción bastante elevado, me parecen bastante delincuentes o atacados de una ceguera incurable.[46]

Entre el movimiento anarquista individualista existía la creencia, compartida por otros grupos, de que la reproducción descontrolada, especialmente en el insano ambiente de las ciudades industriales, provocaba una degeneración consciente, una mengua constante de la calidad física e intelectual del proletariado. Es ésta una idea con muchos adeptos en las sociedades industrializadas y se basaba más en el conocimiento empírico que en el científico. La iconografía suburbial, con prolíficas familias pertenecientes al lumpenproletariado, era la imagen tópica que definía el objeto a cambiar mediante la aplicación de la eugenesia.

Es probable que muchos de los sentimientos de desprecio pudieran estar motivados por la percepción directa de una realidad desagradable. En el contexto de una época en la que persiste un importante éxodo rural, en que miles de campesinos con sus tradicionales patrones culturales y reproductivos tratan de instalarse en las grandes ciudades, es muy probable que se produjeran grandes choques culturales. Las obras motivadas por la Exposición Universal de Barcelona de 1929 pudieron ser el escenario de este conflicto cultural. La observación de aquellos prolíficos inmigrantes, a ojos de los politizados anarquistas partidarios del neomalthusianismo, pudo provocar grandes rechazos y reacciones pedagógicas.

Unos criminales son los padres de todos esos niños que, mugrientos y famélicos, pululan por el arroyo. Y unos criminales son también los padres de todas esas criaturas escrofulosas, de todos esos detritus humanos lanzados a las casas de anormales o que arrastran su cuerpo maltrecho, miserable, por las calles. Criminales, tal vez por ignorantes, pero criminales al fin.[47]

Planteamientos similares encontramos en María Huot, en un texto posteriormente editado como opúsculo en las ediciones de *Iniciales*. *Procreación y paro forzoso* sería la adaptación de la teoría neomalthusiana a la coyuntura económica depresiva generada por el *crash* bursátil de octubre de 1929, con su grave consecuencia de desempleo de larga duración.

Concibo también que los burgueses combatan a este teorizante que vino a socavar los cimientos de su riqueza [se refiere a Malthus]. *Aun cuando la burguesía practique las teorías mallthusianas de alcoba para dentro, no quiere que tal costumbre sea adoptada por el proletariado, que proporciona siervos a la gleba e ilotas al capital.*

El capitalismo se da perfecta cuenta de que la esterilidad del pueblo acarrearía precipitadamente el alza de los salarios, disminuiría el lujo, nivelaría las posiciones y obligaría muy pronto a los poseedores de capital a vivir como artesanos y no ya como parásitos.[48]

El neomalthusianismo de *Iniciales*, *Estudios* o *Al Margen* se adapta a las ideas anarquistas y, por tanto, es crítico con un Malthus que no cuestionaba el orden social, en el sentido de que únicamente señalaba los peligros que podía ocasionar la sobrepoblación y que proponía la abstención sexual como medio para reducir la fertilidad. Es en este sentido que hay que entender el alineamiento de la revista con los postulados de la neomalthusiana Liga para la Reforma Sexual. La redacción de la revista *Iniciales*, en la calle Premià de Barcelona, servía como sede de la sección española. Así, la revista informará puntualmente de sus actividades y congresos y hará publicidad de sus ideas. Los principios que inspiran a la Liga quedan reflejados en sus estatutos y son reproducidos en varias ocasiones:

1.– Igualdad política, económica y sexual de los hombres y las mujeres.
2.– Emancipación del matrimonio, especialmente del divorcio, de las reglas tiránicas de la Iglesia y del Estado.
3.– Control de la concepción de tal forma que la procreación sea consentida deliberadamente y con un sentido exacto de las responsabilidades.
4.– Mejoramiento de la raza por la aplicación de los métodos eugénicos y de la puericultura.

5.– Protección a las jóvenes madres y a los hijos ilegítimos.
6.– Conducción humana y racional de los anormales sexuales —hombres y mujeres—, los fetichistas, los exhibicionistas, etc.
7.– Prevención de la prostitución y de las enfermedades venéreas.
8.– Incorporación de las turbaciones debidas a la impulsión sexual a la clase de fenómenos de orden patológico, y no considerarlas, como se viene haciendo, como a los crímenes, a los vicios o a los pecados.
9.– Sólo podrán ser considerados como criminales los actos sexuales que atenten contra la libertad o los derechos de otro. Las relaciones sexuales entre adultos responsables y consentidas mutuamente, deben ser respetadas como si fuesen actos privados que no obligan más que a sus personas.
10.– Educación sexual sistemática, en el sentido de la más amplia libertad y del respeto de sí y de otro.[49]

La gran defensora de las tesis eugénicas a nivel internacional, la doctora Mary Stopes, intervendría también en la formación del discurso gracias a la participación en la revista individualista *Iniciales*. Desde sus páginas, criticaría las políticas natalistas que practican algunos Estados europeos y asociaría la idea de control de la natalidad con la de civilización. Creía urgente que la medicina oficial hiciera una apuesta valiente para que se investigaran, difundieran y defendieran los medios de contracepción. Al final, su defensa radical del eugenismo, en referencia a esta pretendida *degeneración creciente de la raza*, la lleva a afirmar que «el mundo ha de tener más miedo de la cigüeña que del águila o del buitre»[50].

Como ya hemos comentado, la percepción sobre el neomalthusianismo y la eugenesia varía a medida que pasan los años. A finales de la década de los veinte y a principios de los treinta, resulta más habitual encontrar encendidas defensas de la esterilización como sistema eugénico que con posterioridad a las Leyes de Númberg. El lenguaje utilizado, con términos como «degenerados», muestra que será precisamente esta época en que el anarquismo puede participar de un eugenismo radical, difícil de diferenciar del académico. Así el individualista francés Manuel Devaldés se expresará en los siguientes términos:

> *La ausencia, en los tiempos pasados, de una eugénica inexistente [...] dado la ignorancia en que se encontraban los individuos respecto al mecanismo de la herencia, y la insignificancia de la eugénica aplicada hoy relativamente [...], han acarreado la existencia actual en el mundo de una cantidad de degenerados físicos y mentales [...] Además, el sostenimiento necesario por la colectividad de una parte de estos degenerados representa una carga sobre el trabajo y un perjuicio para la población válida y normal. [...] Lo peor es que estos degenerados, que no han perdido el poder de engendrar, se reproducen, cuando están en libertad, con una rapidez extraordinaria, transmitiendo sus taras a su descendencia [...] Estos subhumanos son sordos para toda palabra de ideal. Son el excremento de la sociedad. [...] Indiferentes a su propia suerte, sabiendo perfectamente que ya no pueden caer más bajo, que han alcanzado el fondo del* maëlstrom *(vorágine) social y que la caridad pública y su resto de industria mendicante bastará para cubrir sus necesidades y las de su familia, se preocupan poco del número y cualidad de su progenie y del porvenir que les está reservado. Y, como dice el otro, «sólo tienen eso para divertirse» [...]*
>
> *Por penoso que esto pueda parecer al amante de la libertad individual, es necesario reconocer que tales individuos deben a veces ser separados del resto de la sociedad y que deberían ser esterilizados al dejarles en libertad. [...] Cuando no es posible el internado, la esterilización es el medio más eficaz para purgar al mundo de estas escorias. Es también practicada en los citados Estados* [se refiere a algunos de los EE. UU.], *pero en proporción muy restringida, tímidamente. La esterilización, después de haber sido aplicada grandemente durante cierto período, se convertiría por efecto acumulativo de sus resultados al correr del tiempo en menos necesaria cada día, a condición de que se ejerciera al mismo tiempo una debida educación sexual integral, es decir, que comprendiera también el eugenismo, y se divulgara en todo el medio social, que se emprendiera una lucha seria contra el alcoholismo, las enfermedades venéreas y demás fuentes de herencia mórbida.*[51]

De todas maneras, éste es un posicionamiento extremo que no representa la opinión general expresada en las publicaciones individualistas. La cuestión de la esterilización no volverá a contar con defensas así, y los reparos éticos, a la hora de tratarla, serán muchos. Los anarcoindividualistas están de acuerdo con los fines eugénicos, no con los medios. Editores y colaboradores de *Iniciales* discreparían con Devaldés. La libertad individual no puede ser limitada ni sacrificada por ningún ideal absoluto, por atractivo que resulte. Leyes obligatorias que coarten libertades individuales irían contra sus principios. Solamente la concienciación ante el problema, la educación, el autoaprendizaje, tienen la capacidad de transformar la sociedad y las actitudes personales. Así, María Burle no aceptaría los certificados de idoneidad eugénica aplicados por el Tercer Reich, como requisito para contraer matrimonios.

> *¿Certificado prenupcial? ¡No! No queremos que se remache, con nuevas aportaciones, la terrible y formidable cadena que nos esforzamos en romper desde mucho tiempo: la esclavitud sexual.*
>
> *Y es que nosotros creemos firmemente que existen medios de salvaguardar y mejorar la raza sin disminuir la libertad del individuo. Somos partidarios de la siguien-*

te fórmula: hay que obtener una raza fuerte y libre, pero no por medio de leyes obligatorias y restrictivas, sino por medio de la libertad, el bienestar y la instrucción.[52]

El recurso a las esterilizaciones como métodos eugénicos llevó a muchos individualistas a pronunciarse al respecto. Aunque algunos mostraban su acuerdo, la práctica de medidas eugénicas tan drásticas generó un amplio rechazo, pues eran consideradas una aberración ética. La aplicación generalizada de técnicas biológico-genéticas concebidas para la selección de plantas y animales a la reproducción humana era absolutamente incompatible con su ideología. Era un ejemplo más de cómo la ciencia puede ser utilizada de manera perversa.

Procurar generaciones sanas espiritual y corporalmente, impedir la degeneración biológica de las razas, tal es el fin de la eugenesia, que, al decir de Bertrand Russell, es de dos clases: positiva y negativa. La primera tiene por objeto el fomento de las buenas razas y la segunda la extinción de las malas.

Médicos, juristas, sociólogos y estadistas se preocupan del problema, que podemos decir ha tomado carta de naturalización en todos los países, los que pretenden por medio de reglas y leyes procurar mejores generaciones.

Se piensa que, así como los animales y plantas son susceptibles de mejorar aplicándoles principios científicos, los hombres están en posibilidad de recurrir a tales procedimientos para engendrar descendientes bien dotados; pero no podemos menos de rechazar la idea de convertir al mundo en una cuadra o invernadero dominado por la ciencia, pues tan absurdos sueños, además de ser deprimentes, van en contra de la naturaleza humana. [...]

Tratando de resolver y esperando con ello destruir los gérmenes nocivos de la sociedad, algunos países han implantado prácticas esterilizadoras, adoptadas, primero, en el año de 1907 por el estado de Indiana y, después, por veintiséis Estados de la Unión Americana, en los que, según estadística hasta el primero de enero de 1933, su práctica arrojaba un total de 16.066 casos.

Alemania, Suiza, Dinamarca, Suecia y numerosos países, o bien las han aceptado en sus legislaciones, o discuten proyectos para implantarlas [...] Sin embargo, como afirma con razón Jiménez de Asúa, los problemas de la herencia no nos han entregado aún todos sus misterios y sería, además de injusto, inhumano esterilizar, como piensan numerosos eugenistas y criminólogos, a todos aquellos que presentan taras corporales y físicas.[53]

Para poder ejercer con confianza esta liberación sexual, para poner en práctica los valores neomalthusianos y eugénicos, es indispensable emancipar la sexualidad de la reproducción. Por ello, la difusión de métodos artificiales y

naturales para la anticoncepción se convertirá en una de las prioridades para la prensa individualista.

Ésta divulgaba didácticamente estos métodos. El doctor Isaac Puente, Mary Stopes, Fèlix Martí Ibáñez o Roberto Remartínez ejercían esta función orientadora. De hecho, puede considerarse que *Estudios* o *Iniciales* funcionaban como un gabinete sexológico abierto a todo el mundo.

Se nos hace frecuentemente la pregunta de cuál es el sistema anticoncepcional más recomendable. La contestación no puede ser uniforme, pues ha de variar conforme a diversas circunstancias particulares. Estos pueden concretarse en los siguientes casos.

Relaciones circunstanciales: El medio más aconsejable es el preservativo, que puede servir al mismo tiempo para prevenir el contagio de afecciones venéreas.

Relaciones matrimoniales: Por lo fácil que resulta el tener descuidos y omitir precauciones cuando las ocasiones se prodigan [...] debe preferirse un medio que no precise atención momentánea y que pueda llevarse de modo permanente o adoptado con suficiente antelación. Entre los diversos medios protectores que, con este fin han sido propuestos, el más recomendable hasta la fecha es el pesario modelo Tarakaope, construido en lámina delgada de plata.[54]

Si bien los problemas técnicos habían dificultado el sexo sin riesgos, hasta la década de los treinta, los obstáculos legales habían impedido su publicidad. Hacer apología pública de anticonceptivos, durante la dictadura de Primo de Rivera, suponía el secuestro o suspensión de la revista, tal era el grado de susceptibilidad en materia sexual del régimen. La libertad de prensa, a partir de 1931, y las transformaciones en materia sexual de la República habían posibilitado la difusión rápida y abierta de estas cuestiones. Desde entonces, los editores individualistas ya no se limitan a hacer publicidad neomalthusiana solapada, sino que sus redacciones servirán de centrales de distribución de dispositivos contraceptivos, como preservativos o calendarios Ogino. Así, por ejemplo, la revista *Iniciales* los podía suministrar por correo o los lectores los podían adquirir directamente en su sede del barrio de Sants, en Barcelona. También las redacciones ejercían de consultorios sexológicos virtuales, como puede ser el encabezado por el doctor Fèlix Martí Ibáñez en *Estudios*[55], o bien se ofrecía la posibilidad de acudir directamente a los gabinetes médicos de los médicos Isaac Puente o Roberto Remartínez.

Una de las consecuencias del uso de anticonceptivos es el de la igualdad de género. Para muchas mujeres, el derecho a gozar de su propia sexualidad es solamente posible si ésta se emancipa de la reproducción. Tal como sucedió en algu-

nas sociedades occidentales durante la segunda mitad del siglo XX, cuando se popularizó la *píldora*, la liberación sexual y la emancipación femenina fueron procesos históricos paralelos e interdependientes. La contracepción y el discurso liberador de la sexualidad transmitido por el individualismo anarquista posibilitaron generar una identidad sexual propia, y un mayor grado de equidad en la relación entre sexos. Y ello se demuestra, incluso en el hecho de compartir las incomodidades inherentes al uso de métodos anticonceptivos.

> *Errónea es la demasiado prevaleciente idea de que en el coito es la mujer un instrumento pasivo, y el hombre culpable de buscar su solo gusto y satisfacer su naturaleza inferior. De esta falsa e insensata idea derivan incalculables daños para la humanidad. Es indispensable afirmar explícitamente que el coito es una muy compleja función conyugal en que tanto la mujer com el hombre son agentes activos, y del que si lo cumplen plena y debidamente obtienen ambos beneficios físico, mental y espiritual.*
>
> *Acaso algunos creen necesario demostrar que la mujer ha de ser un «activo» y «gozoso» agente en el acto del coito, porque aun hay médicos que lo niegan.*
>
> *Sin embargo, antes de discutir inteligentemente los contraconceptivos, es preciso aceptar por verdad axiomática que toda mujer sana tiene una activa vida sexual con exigencias diferentes pero no del todo incompatibles con las del hombre [...]*
>
> *Los medios anticoncepcionales deben ser usados unas veces por el hombre y otras por la mujer; pues no es justo que la mujer cargue siempre con esta molestia.*[56]

El aborto era, y sigue siendo, una cuestión éticamente controvertida. En el debate público no tenía la consideración de método de control de la natalidad; de hecho, uno de los argumentos favorables al uso de anticonceptivos era precisamente evitar la interrupción artificial del embarazo, un hecho percibido como desagradable y, desde el punto de vista estrictamente sanitario, peligroso. Sin embargo, en el contexto analizado, marcado por la restricción del acceso a una educación sexual científica y a métodos anticonceptivos seguros, cómodos y eficaces, y en el que la presión social estigmatizaba a las madres solteras, el aborto, aunque silenciado, no era un hecho nada inhabitual. Su consideración penal delictiva, además, lo convertían en clandestino, en unas condiciones de precariedad que añadían riesgos a una ya de por sí traumática experiencia.

La historiadora norteamericana Mary Nash señala que el debate generado a lo largo de la década de los treinta mantenía una importante carga negativa de género, en el sentido de que era desde el mundo masculino, político y académico, desde el cual se discutía y legislaba. Las mujeres, en cambio, permanecían excluidas y marginadas de toda discusión, recluidas en el ámbito de su privacidad. Según Nash, el debate público entre médicos y políticos, y la realidad privada del aborto clandestino en manos de comadronas fluían paralelos sin llegar nunca a converger[57].

Admitiendo esta idea y corroborando la escasa presencia femenina en un debate especialmente dominado por el gremio médico, incluso entre los medios anarquistas puede percibirse un cierto rechazo intelectual. Sin embargo, la mujer que abortaba podía ser merecedora de piedad o comprensión, en un papel de víctima social que debía pasar por esta amarga experiencia para salvar el *honor* o no tener que sufrir el desprecio de una sociedad esencialmente hipócrita. Por otra parte, la influencia eugenista permitía justificar el aborto como una medida quizá dramática, aunque preferible a la de las esterilizaciones, o cuando las medidas preventivas no habían funcionado. Por tanto, a pesar de considerar el aborto como un hecho rechazable, se consideraba legítima su despenalización.

Sin embargo, las referencias directas a la interrupción artificial del embarazo son pocas en la prensa próxima al individualismo. Aparecen en algunas narraciones o son comentadas de manera indirecta, siempre asociadas a imágenes sórdidas, con toda la iconografía romántica tópica de la mujer sola que debe recurrir a una operación furtiva. Las escasas referencias directas en las que se debate abiertamente sobre el tema son firmadas por profesionales de la medicina, todos ellos hombres.

En el segundo número de *Ética*, en plena dictadura —por tanto, redactado con sumo cuidado para no herir las sensibilidades del censor—, el doctor A. Forel, con un estilo prudente, destaca el controvertido perfil ético de la cuestión y se muestra partidario de restringir su ejecución en casos muy determinados.

> *Una cuestión extremadamente difícil es la de saber hasta dónde puede llegar el derecho de la mujer para disponer del embrión que lleva en sus entrañas, y dónde empiezan los deberes de la sociedad en este asunto. Esta última tiene ciertamente el deber de proteger al niño desde que nace. En esto, las leyes no serán nunca bastante severas para poner a los niños al abrigo de muchos padres indignos.*
>
> *Pero la cuestión más difícil es la del embrión antes del nacimiento. ¿Puede y debe la ley prohibir el aborto artificial? Son varias las opiniones a este respecto. He dicho ya que en los casos de violación o de embarazo forzado, debería concedérsele a la mujer el derecho al aborto artificial. Creo, al contrario, que debería prohibirse en principio cuando el coito fecundador ha sido voluntario por ambos lados y cuando ninguna razón médica justifica semejante medida.*[58]

En esta última frase encontramos nuevamente la razón eugénica para justificar el aborto. Las taras hereditarias no deben transmitirse, y la posibilidad de

engendrar personas no sanas no debe permitirse. Para conseguir este objetivo eugénico, según el autor, todo vale:

> *Por otro lado, debía concederse numerosas excepciones a esta regla y los médicos no deben mostrarse demasiado severos, ya que serán ellos quienes deberán decidir en la mayoría de los casos si el aborto artificial es o no lícito. Ciertos embarazos son una verdadera desgracia para los padres y para su producto cuando la salud corporal o mental de la madre o del niño, hasta de ambos, está en peligro. Cuando un alienado o un idiota, casado o no, embaraza a una mujer, debería practicarse el aborto artificial. Debería hacerse lo mismo siempre que una mujer idiota, epiléptica o loca esté encinta.*[59]

A continuación, el doctor, a pesar de mostrarse intelectualmente en contra y expresar que solamente está dispuesto a aceptarlo como mal menor, cree que gran parte de estas situaciones podrían prevenirse favoreciendo la libre unión sexual entre personas jóvenes, desvinculada del matrimonio, con la supresión de todos los obstáculos legales en materia de anticonceptivos, promover el eugenismo, acabar con la moral dominante que censura a las madres solteras, establecer una auténtica cruzada contra las enfermedades venéreas y, finalmente, promulgar una ley seca al estilo de las que coetáneamente —y con escasa fortuna— se aplicaban en Finlandia y los Estados Unidos.

Planteamientos más radicales e iconoclastas encontramos en el eugenista Gabriel Hardy. A pesar de compartir el rechazo intelectual ante este acto, el aborto podía solucionar los fallos de los anticonceptivos. Es decir, lo consideraría como una prolongación de los métodos artificiales de contracepción. La dimensión ética, para el eugenista británico, es más ligera que la de Forel. La libre voluntad de la mujer es el factor esencial que se impone sobre cualquier otra consideración. La propiedad y soberanía individual prevalece sobre cualquier otra opción. El autor, a pesar de ser consciente de que su opinión es minoritaria, cree que el aborto no solamente no resulta censurable, sino que en algunos casos puede resultar beneficioso. Hardy utiliza también la táctica de justificar este hecho por la doble moral imperante en la sociedad, en la cual se defienden opciones públicamente que después se ignoran en privado. El neomalthusianismo es otro justificante más en esta polémica cuestión. Evidentemente, el autor defiende su despenalización:

> *Sostengo contra la opinión general que, salvo violencia, el aborto no es un crimen. Estoy seguro que el buen sentido terminará por triunfar. La operación abortiva, efectuada por un práctico, en las mejores condiciones de seguridad e higiene, terminará por ser mirada como beneficiosa, hasta en el caso de que la mujer, sorprendida por una preñez no deseada, invoque simplemente, sin otra razón, su voluntad de evitar el hijo, su deseo de no ser madre.*
>
> *La mayor parte de damas ricas y ociosas se desembarazan fácilmente de embriones superfluos. No siendo más que una virtud banal, aristocrática o burguesa, y hasta popular lanzar anatemas contra las mujeres enloquecidas de la clase pobre que ignoran el arte de librarse de los abominables rigores legales que no disponen de los medios necesarios. [...]*
>
> *No me cansaré de repetirlo, el aborto, hasta ejecutado con perfección, no es más que un mal paso, al cual hay que recurrir muy a pesar nuestro como paliativo de la imperfección de los medios anticoncepcionales. (Véase anuncio de un nuevo pesario en otra parte de esta revista)*
>
> *El lector equitativo convendrá además que al publicar estos trabajos, por encima de todo, lo que deseo es propagar la limitación de nacimientos como una solución al problema de la miseria y del paro forzoso.*[60]

Después de esta intervención, a lo largo de dos meses, el doctor Hardy expondrá didáctica y científicamente los procedimientos abortivos y describirá los riesgos a los cuales se exponen las mujeres que los ponen en práctica. La recomendación básica es que estas operaciones se lleven a cabo en hospitales y clínicas con un personal sanitario cualificado, y rechazar de lleno los abortos clandestinos realizados por personas sin formación médica. Es evidente, sin embargo, que para ello debe disponerse de una legislación permisiva al respecto. Evidentemente, éstas no son las condiciones existentes en la realidad española de esa época.

Sin embargo, esta posición sería la que acabaría imponiéndose desde el Ministerio de Sanidad republicano, a lo largo de la guerra. La reforma eugénica elaborada por el doctor Fèlix Martí Ibáñez se promulgaría en el territorio republicano, a pesar de que solamente se aplicaría en Cataluña. Sin embargo, a pesar de ser una legislación muy avanzada para su época —a petición de la mujer hasta un número de semanas determinado—, tal como Mary Nash señala, esta experiencia resultaría un fracaso por la hostilidad médica, la escasa confianza en los espacios donde se realizaba, el reducido acceso a la información y la persistencia de continuidades culturales fuertemente arraigadas. Ello propiciaría la persistencia, en la práctica, del aborto clandestino[61].

LOS CONCEPTOS DE «NORMALIDAD» Y «ANOMALÍA SEXUAL»

Probablemente, para los detractores del anarquismo, que tendían a deformar la imagen del amor libre, el contenido real del modelo defendido por los individualistas resultaría decepcionante. Contrariamente a lo que sucedía en la imagi-

nación de muchos moralistas conservadores, la idea de una vida sexual sana se basaba en el coito heterosexual, entre dos personas, y en condiciones de equidad —sin dominantes ni dominados—. Como ya hemos comentado, todo contacto sexual debía ser considerado como un acto natural, despojado de artefactos culturales que interfirieran. Los puntos más polémicos, los más iconoclastas, tenían que ver con el reconocimiento de la función lúdica de la relación sexual, su emancipación respecto de la reproducción, y la asunción de que ésta podía ir más allá de los límites marcados por la monogamia. Coherentemente con los principios estirnerianos, cada individuo era propietario incondicional de sí mismo, y por sí mismo debía conquistar su propia libertad; y el cuerpo era arrebatado a conceptos absolutos como la teología o la moral, una teología y una moral que era necesario destruir con el ejemplo personal. Sin embargo, el anhelo por destruir la moral dominante, no implica la renuncia a disponer de unos principios que pudieran orientar el comportamiento individual. De hecho, si hasta ahora hemos descrito brevemente lo que sería la normalidad sexual, aquello que saliera de estos límites no serían visto con buenos ojos, sería una anomalía. Y como veremos, éstas serán bastante numerosas.

Hacia 1932, el individualista francés André Lorulot tratará de enumerar y sintetizar aquellos comportamientos sexuales que considerará anómalos. Se tratará de una colaboración larga, que en cierta medida resumirá el pensamiento asumido por el núcleo individualista de *Iniciales*, expresado por los comentarios elogiosos realizados desde la redacción de la revista. El artículo se publicará en cuatro partes, entre abril y septiembre. A lo largo de este período, narra y analiza lo que él denomina «perversiones y desviaciones del instinto genital».

Sin embargo, por sus opiniones, tampoco podemos hablar de un pensamiento individualista original sobre esta cuestión. Lorulot tampoco era precisamente un sexólogo. Tratará más bien de sintetizar aquel pensamiento expuesto por la literatura sexológica francesa que desde hacía bastantes años se venía publicando, como las populares obras de Jean Marestan[62] y el Doctor Mayoux[63] o, por lo que respecta al caso español, del Dr. Marañón, que tanto *Iniciales* como *Estudios* tendrán en catálogo.

Los artículos publicados en *Iniciales* sobre la anormalidad sexual vienen a afirmar que cualquier conducta desviada estará fundamentada en desequilibrios psicológicos, motivados, a su vez, por el alejamiento del individuo de unas condiciones en las cuales poder desarrollar la sexualidad con naturalidad. La religión, la doble moral o arraigados prejuicios sexuales serán los tres factores causantes de estos trastornos. A todo ello debemos añadir la crítica a los referentes culturales —el culto a la virginidad, la exaltación de determinados roles sexuales...— que acaban de dibujar un contexto hostil al normal desarrollo de la identidad sexual

individual. Las argumentaciones antropológicas no serán extrañas en los textos publicados en la revista. Abundarán comparaciones entre sociedades primitivas y modernas. Así, a su entender, entre las primeras, el individuo no hallaría tantos impedimentos para desarrollar una vida sexual natural y, por tanto, encontraríamos menos desviaciones. En cambio, en las segundas, más «civilizadas» y, por tanto, más diferenciadas socialmente, sería más lógico encontrar construcciones intelectuales o artefactos culturales que empujaran a muchos individuos a conductas sexuales contrarias a la naturaleza. Así, una sociedad en la que la religión o los valores morales aceptados contradigan las necesidades de las personas en materia sexual tenderá a crear un mayor número de «degenerados».

Así, cuando habla del fetichismo, provocador de excitaciones morbosas, Lorulot, citando algunos ejemplos de psicología o sexología, afirmará que estas anomalías son producidas por la neurosis derivada de la represión sexual. Para ilustrarlo cita un ejemplo muy significativo:

> *Havelock Ellis relata el siguiente caso observado por un médico de Nueva York: «[...] Es muy devota y no se permite jamás pensar sexualmente en los hombres, pero se masturba todas las mañanas ante su espejo frotándose en la llave del cajón de su cómoda. Nunca ningún hombre logró excitar sus sentidos, pero la sola vista de una llave la pone en erección».*[64]

Similares causas y consecuencias posee el exhibicionismo. Cuando los órganos sexuales son considerados como vergonzosos y escondidos para defender la moral pública, se crea una situación morbosa que produce, entre determinadas personas, ansias de transgresión de la norma. Los exhibicionistas serían también el fruto de la represión, desequilibrados que hallan un placer morboso en impresionar a su público. Y cuanto más impresionable pueda ser su víctima, mayor placer obtendrá. Para Lorulot, pues, los exhibicionistas son simplemente trastornados que agravarán su enfermedad en la medida en que se intensifique la represión. Las soluciones al problema serían dos: que los poderes públicos consideraran a los exhibicionistas como enfermos, no como delincuentes, y que sus víctimas potenciales no les concedieran la más mínima atención. Mostrar los órganos genitales no debería tener ninguna trascendencia. Para el escritor francés, si hubiera más personas que practicaran el nudismo y la sociedad se habituara a la presencia pública del cuerpo desnudo, habría más posibilidades de curar esta degeneración puesto que los exhibicionistas se quedarían sin público[65].

Peor consideración merece, en cambio, el sadismo y el masoquismo. Para Lorulot —y ello puede hacerse extensible al individualismo— resultan una auténtica aberración. Los sádicos serían, en su opinión, aquellos neurópatas que halla-

rían placer en la brutalidad. Lo explicaría como una reminiscencia de sociedades primitivas, como una regresión imperdonable, asociada a enfermedades psíquicas producidas por el alcoholismo. Evidentemente, el pensamiento anarcoindividualista, con su preocupación por la no violencia, considerará esta práctica como un hecho intolerable. Por su parte, el masoquismo sería considerado una enfermedad asociada al culto al sacrificio generado desde la teología católica y potenciada por determinados ritos religiosos, como flagelaciones o penitencias[66].

La sodomía heterosexual es contextualizada con argumentos antropológicos. Será contemplada como una práctica utilizada en algunas sociedades alejadas de las occidentales y con connotaciones diferentes según el área cultural en el que se lleva a la práctica. Es de resaltar todo este esfuerzo de relativización cultural que se utiliza a menudo en *Iniciales*. Esta idea permitiría ofrecer una opinión ponderada sobre la cuestión. Para el autor francés se trataría de una actividad de masturbación mutua que en ocasiones se utilizaba como método anticonceptivo.

Lo mismo sucedería con el sexo oral. Las mismas apreciaciones éticas y la misma opinión:

> *He aquí mi humilde y personal opinión. Mientras las caricias y los besos, sean cuales fueran, tengan como finalidad* aumentar *el placer del coito, son normales y naturales puesto que las bestias nos dan de ello muchos ejemplos. Pero es preciso que el coito termine de manera natural, es decir, por la intromisión y la eyaculación dentro de la vagina.*[67]

En caso contrario, la relación se consideraría antinatural y, por tanto, censurable, porque ello podría ser generador de trastornos psicológicos posteriores, en el sentido de que acabaría por dar la impresión de una insatisfacción permanente. Como podemos ver, a pesar de Stirner y del imaginario de sus detractores, los individualistas no pueden evitar incluir en su discurso unas ciertas dosis de moralismo.

> *Si la conclusión de las caricias citadas es distinta, si los amantes escapan a la terminación lógica del orgasmo, entonces el coito es contra natura. Expone al hombre y a la mujer al desequilibrio nervioso, a la insatisfacción, a la repetición exagerada del acto y al agotamiento enfermizo que es la última consecuencia.*
>
> *Muchos hombres practican el coito bucal completo para evitarse la carga de la paternidad. Otros lo practican con las prostitutas, imaginándose que así se ponen al abrigo del contacto venéreo [...]*
>
> *Esta práctica es, indiscutiblemente repugnante, porque es fruto de la venalidad y no tiene como atenuante la fuerza de un sentimiento recíproco o el arrebato de una pasión vehemente.*[68]

La cuestión de la consideración anarquista de la homosexualidad ya ha sido tratada por el historiador británico Richard Cleminson, quien ha analizado el discurso generado sobre la cuestión en la prensa libertaria. El profesor de la Universidad de Bradford llega a dos conclusiones contradictorias: en el hostil contexto homofóbico de los años veinte y treinta, los anarquistas muestran una mayor comprensión y sensibilidad respecto de la homosexualidad. Paralelamente, e influenciados por su entorno y por sus referentes culturales, no pueden disimular recelo y prevención contra lo que, en el fondo, perciben como una anormalidad[69].

Y este recelo y prevención se dará precisamente en el tratamiento dado desde las revistas individualistas. La homosexualidad no será tratada de manera abierta. En muchos artículos aparece de forma implícita, con eufemismos o siendo simplemente silenciada. Una muestra de ello la podríamos encontrar en un artículo aparecido en *Ética* correspondiente a noviembre de 1927. Oscar Wilde ha estado tradicionalmente próximo a los postulados individualistas y sus obras ocupan un lugar destacado en sus catálogos literarios. No puede negarse una gran afinidad entre las ideas que se desprenden de su obra literaria y la escala de valores anarcoindividualista. En este número se reproduce una pequeña narración del escritor irlandés, encabezada por una síntesis biográfica. Eufemísticamente se nos da noticia del proceso judicial que lo llevó a la cárcel, pero nada se nos dice de su condición homosexual.

> *Los manejos de sus enemigos dieron sus resultados cuando consiguieron que su celebridad decayese por completo con motivo de un incidente que tuvo con el marqués de Queensbery, quien en un tiempo había sido muy amigo suyo y protector, quien le mandó a la cárcel. No sabemos los motivos que indujeron a Wilde a aceptar casi estoicamente su perdición.*[70]

Al igual que sucedía con la sodomía heterosexual, Lorulot realizará un esfuerzo por contextualizar y relativizar esta práctica con argumentaciones antropológicas. Expone la desigual percepción de la homosexualidad según el espacio geográfico-cultural, el momento histórico o el contexto particular en que se produce, y ello permite al lector ponderar su opinión. El conocimiento que este fenómeno pudiera ser percibido positivamente en la época clásica o que fuera una práctica admitida entre jóvenes magrebíes podía ofrecer elementos a los lectores para deshacerse de prejuicios y conseguir mayores grados de tolerancia. El teórico francés explica, además, que la raíz del rechazo a la homosexualidad se fundamenta en los textos bíblicos y, por tanto, surge de la cultura asociada a la religión cristiana. A pesar de estos razonamientos favorables a la tolerancia, un cuidadoso análisis de los textos nos podría ofrecer muestras de las connotaciones negativas que acompañan a sus opiniones.

Hemos llegado al homosexualismo. Es esta, con toda seguridad, una de las más comunes desviaciones sexuales.

El homosexual *es el individuo que busca el goce erótico en compañía de un individuo del mismo sexo (por oposición se llama heterosexual el coito efectuado entre dos individuos de sexo diferente y, por lo tanto, al coito normal).*[71]

Es obvio que para Lorulot el coito homosexual es «anormal». El autor establece una clasificación entre dos tipologías de homosexuales: los congénitos y los que han adquirido el hábito. Estos últimos practicarían la homosexualidad como sucedáneo del coito «normal». Y esto sucedería en ámbitos cerrados, con presencia exclusiva de personas del mismo sexo: barcos, cuarteles, cárceles o conventos. Las connotaciones léxicas negativas se repiten en todo momento: «contra natura», «amor al revés», «inversión sexual»..., y ello resulta muy significativo porque nos recuerda constantemente la categoría de anomalía otorgada a la práctica homosexual. A pesar de todo, no puede negarse una actitud constructiva y un mensaje positivo. Aunque Lorulot piense que la homosexualidad innata sea una desviación o degeneración, reconoce que puede darse en individuos totalmente normales y no afectar lo más mínimo a su vida personal o profesional; e incluso, en algunos casos, puede estar asociada a una extremada sensibilidad que produce genios artísticos. En cambio, el autor critica duramente esta práctica cuando es asociada a los comportamientos esnobistas de algunas personas que hacen de la homosexualidad, el alcohol y las drogas, un estilo de vida decadente o, simplemente, un negocio. La imagen del burgués *snob*, de vida disipada, era un personaje-tipo recurrente en el imaginario negativo del movimiento obrero potenciado por un creciente sentimiento colectivo de decadencia que se respiraba en el mundo occidental a lo largo de los años treinta.

Es cierto que la pederastia ha progresado enormemente en Francia y en España después de la guerra [...]. Es uno de los frutos de la decadencia general. El homosexualismo corre pareja con la opiomanía, cocainomanía y todas las demás alteraciones presentes. Hay individuos que son homosexuales por esnobismo, por vanidad, por ser originales o para darse publicidad. Estos individuos no van empujados por el instinto o por una fuerza morbosa, sino por el deseo de saborear una sensación nueva y picante, o con otros deseos y cálculos completamente inconfesables, ya que existe una turba de profesionales y de prostituidos homosexuales, parásitos y maestros cantores.[72]

Si un artículo tan completo y extenso como el que redacta Lorulot está cargado de ambigüedades, nos podemos hacer una idea aproximada del estado de

confusión que afecta a los individualistas. Pueden llegar a creer las afirmaciones médicas descritas según las cuales la homosexualidad podría tener origen en una alteración cerebral y, a la vez, reconocen y admiran a numerosos homosexuales.

El doctor Pouillet declara que los sujetos machos que sienten invencible repulsión hacia la mujer, tienen generalmente el encéfalo más o menos afectado. Tal cosa puede ser una realidad por lo que atañe a algunos homosexuales muy degenerados, pero es preciso convenir en que existe un crecido número de uranistas cuyas funciones mentales son absolutamente cuerdas. Miguel Ángel, Condé (el vencedor de Rocroi), Winckelmann, Walt Withman, Oscar Wilde, etc., etc., además de homosexuales eran hombres de valor.[73]

De ello podemos deducir que, si bien no parecen apreciar la homosexualidad como opción válida, la toleran y creen que no merece ningún tipo de persecución, castigo o censura. Desde los principios anarquistas, resultaría una grave incoherencia desear una política represiva y aún menos en el terreno de la privacidad. La idea del respeto a la propia libertad individual, siempre y cuando no se perjudique a nadie, es un principio al cual no puede renunciarse. Y si dos personas mantienen de forma consentida relaciones homosexuales, nadie tiene derecho a inmiscuirse. En cambio, sí se percibe un rechazo al proselitismo:

No es nada raro que las personas normales sientan legítima repugnancia por toda clase de amores contra naturaleza. La idea de un seudo coito entre machos debe inspirar, forzosamente, gran aversión a todo hombre bien constituido. Pero, ¿debemos reprimir tales actos?

Opino que no. El homosexualismo está mucho más extendido en Alemania que en los demás países y, sin embargo, se considera entre los germanos como un delito. La represión contra esta tendencia —como la represión de una tendencia cualquiera, política, filosófica y hasta religiosa— sólo puede favorecer las tentaciones de chantaje y las odiosas soplonerías [...]

... En el fondo, el gran peligro, el único peligro del homosexualismo es el proselitismo. Ya hemos dicho que no puede ser homosexual todo el que quiere, pero si bien es cierto que se precisan predisposiciones, no lo es menos que hay muchos grados en tales predisposiciones. Muchos invertidos latentes, permanecerían en este estado latente toda su vida y podrían llevar una vida normal si no se interpusiera en su camino la tentación del ejemplo [...]

En el prólogo vibrante y bellísimo que Emilio Zola escribió para el libro del doctor Lapis expresábase el fundador de la escuela realista en los siguientes términos: «No podemos condenar a un jorobado de nacimiento por el hecho de serlo. ¿Por

qué, pues, debemos despreciar a un hombre que se comporta como una mujer, si ha nacido mujer a medias?»

Si el invertido es un enfermo (o un degenerado, que en el fondo es lo mismo), no sólo no es adecuado el castigo, sino que constituye un intolerable acto de injusticia, una escandalosa inquidad. No puede considerarse a un individuo responsable de un estado de cosas que no ha creado.

De modo que la sociedad deberá limitarse a tomar medidas preservativas. Impídase la propaganda pública de tales prácticas, la publicidad desmoralizadora, pero respétese la libertad individual, puesto que cada individuo tiene derecho, en su vida privada, [a comportarse] *como mejor le parezca, a condición, claro está, de no perjudicar a otro.*[74]

Lorulot se muestra más comprensivo con la homosexualidad femenina. Interpreta que, en este caso, muchas mujeres puedan buscar una relación sexual menos brutal que la que podría obtenerse en una relación heterosexual. El anarquista francés, a pesar de que dedica menor extensión para tratar esta cuestión, se muestra más predispuesto a comprender los motivos que pueden llevar a muchas mujeres a preferir una relación íntima con personas del mismo sexo. Pone de relieve que, en el contexto de sociedades sin una información o educación sexual adecuada, la relación heterosexual puede caracterizarse por un instinto de dominación sexual no exento de violencia, en la que el único objetivo es la satisfacción masculina y la posesión de la mujer. Sería éste el motivo que llevaría a Lorulot a tener una mejor opinión del lesbianismo que de la homosexualidad.

Queda entendido que el homosexualismo existe también entre las mujeres. También entre ellas encontramos a la homosexualista verdadera que obedece a un instinto imperioso. Le repugnan los hombres; sólo le atrae la mujer (cierto tipo de mujer). Estas uniones presentan todas las características del amor y la invertida prodiga a su amiga todas las atenciones de un amor intenso, rodeándola de caricias, de prevenciones y de besos, y pidiendo a su vez las más íntimas expresiones amorosas. [...]

Muchas lesbias buscan en el amor sáfico un derivativo al coito de los machos demasiado brutales. Encuentran en el ejercicio lésbico caricias más refinadas, un estremecimiento a la vez más delicado y más profundo de su sexualidad [...] A pesar de todo es probable que la homosexualidad femenina constituya una tara degeneradora menos profunda y menos grave que el uranismo masculino y es indudable, además, que sus repercusiones en la vida normal y fisiológica del individuo son mucho menos importantes.[75]

La prostitución ha constituido uno de los temas más recurrentes en el discurso ácrata, un elemento constante de su iconografía, según Lily Litvak[76]. Álvarez Junco afirma que esta cuestión ya había preocupado a los primeros ideólogos anarquistas del siglo anterior. Era, por su carácter de compensador de la falta de libertad sexual, una consecuencia de la hipocresía moral imperante y, dada la extracción social proletaria de las prostitutas, resultaba a la vez una fórmula de explotación, corrupción y humillación social por parte de la burguesía[77]. Su presencia pública resultaba indispensable en un contexto de represión sexual acentuada.

En el imaginario anarquista, la prostituta ha sido considerada tradicionalmente como víctima de una sociedad injusta. Existen unas importantes connotaciones sociales en la explotación sexual y unas historias asociadas a la miseria bastante comunes. Ello generaba un sentimiento de empatía que podía traducirse en compasión por estas víctimas de una actividad concebida como degradante y marginadora, en el marco de una solidaridad entre oprimidos.

A pesar de este sentimiento compasivo, resultaba muy habitual la asociación estrecha entre la prostitución y la degradación y el vicio. Esta práctica resultaba incompatible con la rigidez moral propia de la filosofía anarquista. Repugnaba este intercambio entre sexo y dinero, por cuanto representa una actividad esencialmente económica y porque supone una banalización de las relaciones humanas, reduciendo el sujeto a objeto. Para los anarquistas, la relación entre hombres y mujeres debía ser franca, igualitaria, en confianza y alejada de artificialidad. La equiparación de las prostitutas a obreras sexuales, explotadas por los clientes, repugnaba éticamente a los anarquistas. Si luchaban por la emancipación de la humanidad, era necesario que las mujeres que ejercieran esta actividad fueran redimidas. Por todo ello, y por mucha compasión que sintieran por las prostitutas, consideraban negativa su existencia. De hecho, interpretaban esta actividad como una forma más de explotación capitalista. Muchos anarquistas creían que, tras el estallido de la revolución, se generalizaría el amor libre, las necesidades sexuales quedarían satisfechas y, por tanto, la prostitución se extinguiría por sí misma. Es en este contexto que podemos interpretar la creación, llevada a la práctica por el doctor Fèlix Martí Ibáñez, de los *liberatorios de prostitución* y otras iniciativas similares en los primeros meses de la guerra civil[78].

Sin embargo, estas ideas, convencionales respecto a la ortodoxia anarquista, eran a menudo contestadas por algunos colaboradores de las revistas individualistas. Con tonos nietzscheanos, desde interpretaciones más antropológicas que sociológicas, hallamos las ideas del nihilista sexual Mariano Gallardo, a su vez influenciado por el escritor Vargas Vila. Su punto de vista sería que todo el mundo está prostituido de una manera o de otra: físicamente, intelectualmente o mediante su trabajo. La segunda idea importante que transmite rompe con el

utopismo expresado en el párrafo anterior: la prostitución es una actividad necesaria y casi imposible de erradicar. Los hombres, que tienen necesidades sexuales superiores a las de las mujeres, según Gallardo, recurren al sexo de pago cuando no pueden satisfacer sus ansias de forma gratuita; y aunque no fuera así, en muchos casos acudirían igualmente para obtener satisfacciones que su pareja no puede ofrecerles[79].

> *No es la mujer la que se prostituye. Es el hombre quien la convierte en prostituta. El hombre compra a la mujer cuando no puede obtenerla gratis. Y es innegable que es más fácil conseguir mujeres comprándolas, que conseguirlas porque ellas se den gustosamente.*[80]

Su opción radical, muy en la línea de la camaradería amorosa propuesta por E. Armand, lo llevaría a descartar totalmente la monogamia por lo que respecta a las relaciones sexuales. La prostitución, por tanto, sería la consecuencia lógica en una sociedad donde, limitando el *instinto natural masculino*, se exige castidad y fidelidad a las mujeres.

> *El matrimonio en la actualidad tampoco resuelve plenamente el problema sexual del hombre. En primer término porque el casamiento se realiza muy tarde; dando con ello lugar y causa para que el hombre busque en la prostitución la satisfacción de sus necesidades fisiológicas de tipo sexual. Y en segundo lugar, porque el matrimonio no es una institución fundamentalmente erótica, sino que es esencialmente económica.*
>
> *Hay quien dice que el hombre es monógamo; pero lo cierto es que mientras exista el matrimonio al modo actual, el «adulterio» es inevitable y la prostitución también.*
>
> *Pocos hombres se conforman con conocer durante su vida a una sola mujer. El que lo hace, o es un sabio o un imbécil de remate. Martin de Lucenay afirma que el deseo de variación sexual no es un vicio, sino que es una necesidad biológica del hombre.*[81]

Este tono tan agrio utilizado por el autor trata de ofrecer razones más profundas que expliquen la persistencia del fenómeno. Su argumento básico sería que la oferta de prostitutas existirá mientras subsista la demanda. Y en una sociedad en la que domina una mentalidad muy alejada de sus postulados sexuales, la doble moral hará endémica esta actividad.

Gallardo descarta la económica como causa fundamental que empuja a muchas mujeres a la prostitución. Cree que para acabar con ella la única solución radica en la creación de una nueva ética basada en la libre concurrencia

sexual, sin prejuicios, vergüenzas ni lazos afectivos, muy en la línea de la ética sexual del movimiento *hippy* treinta años posterior. Y ello, tal como lo ve el autor, especialmente después de analizar la realidad que le rodea, resulta virtualmente imposible.

> *La cuestión económica acentúa la prostitución. Pero no la motiva. Las mujeres se venden porque los hombres las empujan a ello para satisfacer sus necesidades íntimas. Si la mujer tuviese su vida económica asegurada, la mayoría de las veces que se vende, se daría.*
>
> *Hay que tener también en cuenta el caso de muchas mujeres que, no obstante contar con una ocupación para vivir, acaban prostituyéndose. Sin duda porque esa actividad les es más fácil y menos penosa que su oficio o profesión habitual.*
>
> *La prostitución se acabaría poniendo en juego varios factores de difícil realización. Primero, modificando el matrimonio y llevándolo a cabo más tempranamente. Segundo, poniendo en práctica una libertad sexual amplia y juiciosa. Tercero, procurando a la mujer iguales medios de vida que al hombre. Y por último, educando moral y científicamente a la mujer y al hombre con miradas a construir una ética sexual nueva, en la cual el hombre no sea tan maligno para la mujer ni ésta tan estúpida para el hombre.*[82]

Educación sexual

La información sexual objetiva, verídica y libre de carga moralista se había ido convirtiendo en un anhelo compartido entre sectores cada vez más amplios de una sociedad en proceso de urbanización y secularización. Entre los anarcoindividualistas, que hacían de la cultura científico-laica una filosofía compartida, en que educación y liberación constituían una estrecha asociación, ésta se convertía en una necesidad urgente. Es por ello que el anarquismo fue el primero movimiento político preocupado por divulgar a gran escala los nuevos descubrimientos científicos en el campo de la sexología de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX.

Para los individualistas el principal adversario de una educación sexual abierta y científica eran los prejuicios incrustados en las mentalidades, especialmente en unas familias que no solían ser de gran ayuda para ejercer su función educadora.

> *—Los padres causan un gran daño no preocupándose de la educación sexual de sus hijos. Tan grande que llego a preguntarme, cuando sé del nacimiento de un ser, cuando en la casa de cualquiera llega esta ventura o este accidente, si son dignos los padres de tal acontecimiento. [...].*

—Sí, los padres deben abrazar la idea de la educación sexual necesaria para sus hijos: una educación sana, lógica, y al mismo tiempo, moral, como todo lo que está de acuerdo con la naturaleza pura y si rodeos.[83]

La versión radicalizada de esta idea nos la ofrece, con su prosa agresiva, Mariano Gallardo:

España es el país donde más se está señoreando aún la barbarie sexual y católica.
Aquí hay hipócritas a montones, tartufos a puñados. Los padres hacen cuanto pueden por que sus hijos no sepan nada sobre lo que ocurre cuando una mujer y un hombre duermen juntos.
Se muestran reservadísimos ante los niños cuando sobre el amor hablan o hacen. Creen que con callarse ellos, los niños no sabrán nada relativo al fisiologismo de los sexos. [...]
«En cuanto al hipócrita silencio —dice Marestán— que se guarda con el pueblo para que no conozca los medios de evitar la maternidad, declaramos que, como eficacia, tiene la misma que la ignorancia con que se quiere tener a los niños de los secretos de la alcoba».[84]

Existe, además, la creencia de que esta ocultación informativa, o la presencia de interferencias morales sobre un hecho considerado natural, sería una de las causas fundamentales de comportamientos sexuales anómalos. Los eufemismos, el pudor a la hora de tratar los temas relacionados con la sexualidad propiciarían actitudes desequilibradas e inclinaciones morbosas.

—La educación sexual es por tanto absolutamente necesaria. El hábito que hay que disimular a los niños ciertas funciones naturales desarrolla en ellos, por poco precoces e imaginativos que sean, un gusto perverso por las cosas malsanas, una curiosidad enfermiza, extravíos e inversiones [...]
—La hipocresía engendra degenerados que se degeneran aún más al amparo de las leyes de esta vieja dama de mirada baja, con los mil velos que oculta sus placeres viciosos, con los numerosos perfumes esclavizantes de la podredumbre.[85]

Las revistas próximas al individualismo priorizarán la aparición de artículos informativos sobre medios de contracepción, firmados mayoritariamente por médicos, y crearán un consultorio en que los lectores expresarán sus dudas en materia sexual de manera abierta y desprejuiciada. El mejor ejemplo será el protagonizado por el sexólogo y librepensador Fèlix Martí Ibáñez, quien, desde la revista *Estudios*, responderá abiertamente a todas las preguntas que los lectores le

formularán en materia sexual en su sección fija *Consultorio Psíquico-Sexual*. Sus respuestas, con un lenguaje desprovisto de eufemismos, y su enfoque, abierto y directo, en la dirección de olvidar cualquier prejuicio, marcará todo un innovador estilo de abordar la sexología en España[86]. Paralelamente, aunque a un nivel más modesto, en la revista *Iniciales* aparecerá un consultorio similar, aunque no exclusivo sobre aspectos relacionados con la sexualidad. El doctor Honorio Gimeno, el encargado de la sección, no dará respuestas tan extensas ni expresivas como las del sexólogo catalán, ni su sección ocupará tanto espacio, ni será tan conocido, pero su tono general y los valores defendidos son equiparables a los de Martí Ibáñez, desinhibidor y natural.

Notas

1. Teresa Abelló: «La qüestió social i el neomalthusianisme», *Univeritas Tarraconensis*, 5, 1982-1983 y «El control de natalitat com a mitjà revolucionari a principis de segle: un capítol de la medicina submergida», *Gimbernat. Revista Catalana de la medicina i de la ciència*, vol. V, 1985; y Mary Nash: «El neomalthusianismo anarquista y los conocimientos populares sobre el control de la natalidad en España», en M. Nash (ed.): *Presencia y protagonismo. Aspectos de la cultura de la Mujer*, Serbal, Barcelona, 1984; «Maternidad, maternología y reforma eugénica en España 1900-1939», en Georges Duby y M. Perrot (eds.): *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. V, Santillana, Barcelona, 1993, aparte de otras obras señaladas en la bibliografía.
2. X. Diez (1999), pp. 50-51, y Masjuan (2000), p. 207.
3. Según Eduard Masjuan, hacia 1904 se contabilizan 32 ediciones inglesas (con un total de 83.000 ejemplares), doce alemanas, cinco francesas, cuatro en italiano, dos en sueco, portugués y húngaro, y una en ruso y en polaco; Masjuan (2000), p. 214.
4. X. Diez (1999), pp. 50-53; Masjuan (2000), pp. 207-214.
5. J. Álvarez Junco (1976), pp. 525-540.
6. E. Masjuan (2000), p. 227.
7. Ibíd., pp. 233-256 y 369-374.
8. Ibíd., pp. 260-274, y M. Aisa (2001), p. 132.
9. Masjuan (2000), p. 260, y Álvarez Junco (1976), p. 307.
10. Es necesario considerar que una parte importante de los ejemplares fueron exportados a Latinoamérica y entre los ambientes hispanohablantes de Estados Unidos, donde dejó una importante huella y se convirtió en un referente del pensamiento anarquista.
11. Masjuan (2000), p. 315.
12. José Navarro Moneris: *Generación Consciente. Sexualidad y Control de Natalidad en la cultura revolucionaria española*, Asociación Cultural Alzina, Alicante, 1988.
13. La revista *Generación Consciente*, publicada en Buenos Aires desde 1929, estaba dirigida por Julio J. Centenari y tenía como colaboradores a Juan Lazarte, Gabriela Mistral, Clemente Onelli, Higinio Noja Ruiz, David Díaz, Xavier Pi, Manuel Arqués, Ramón Vaquer, Han Ryner, Isaac Puente, José Bibermann o César Juarros. Aparte de compartir algunos nombres, la estructura temática y la orientación editorial era muy similar a la valenciana homónima, posteriormente denominada *Estudios*.
14. Raquel Álvarez Peláez: *Sir Francis Galton, padre de la eugenesia*, CSIC, Madrid, 1985; «Eugenesia y darwinismo social en el pensamiento anarquista», en B. Hofman, P. Joan i Tous y M. Tietz (eds.): *El anarquismo español y sus tradiciones culturales*, Vevuert-Iberoamericana, Francfort-Madrid, 1995, pp. 29-40.
15. Sobre el eugenismo y la extensión de las sociedades eugénicas en Europa ver Jacques Testard: *Le Désir du gène*, Flammarion, París, 1994.
16. Ver Masjuan (2000), p. 285, y (1984), p. 319.
17. L. Santana Calero: «La tragedia de los sexos», *Iniciales*, 8/4, abril 1936, p. 14.
18. Nash (1983), pp. 11-60, 125-274 y 363-368.
19. Masjuan (2000), pp. 244-256 y 270-282.
20. L. Santana Calero: «La tragedia de los sexos», *Iniciales*, 8/4, abril 1936, pp. 12-14.
21. Gerardo de Lacaze Duthiers: «Los prejuicios en materia sexual», *Iniciales*, 4/5, mayo 1932, p. 2.
22. Ibíd., p. 2.
23. Probablemente se refiere al doctor Nicolás Capo, director de la revista naturista *Pentalfa*.
24. A. G. Llauradó: «Sobre sensualismo», *Iniciales*, 7/6, julio 1936, pp. 9-12.
25. Trascienden escasos datos biográficos del anarquista español. A pesar de desconocer su fecha

de nacimiento, el historiador Abel Paz, que lo trató personalmente, afirmaba que debía ser bastante joven durante los años treinta, cuando se da a conocer como polemista en la prensa libertaria. El biógrafo de Durruti afirma en una entrevista con el autor (16 enero 1999) que, tras la guerra civil, se exilió en Francia donde fue internado en uno de los campos de concentración del Departamento de los Pirineos Orientales. Posteriormente, según Federico Arcos (entrevista 10 enero 2002), con quien mantuvo correspondencia, se instaló en París, donde colaboró con *Tierra y Libertad*, y posteriormente en Toulouse, hasta su muerte, durante la década de los setenta.

26. Mariano Gallardo: «Sexualismo y naturismo», *Iniciales*, 6/6, junio 1934, p. 10.
27. Han Ryner, Ivonne Estassy: *Polémica sobre el casamiento filosófico*, Ed. Somo, Barcelona, 1929. El término «amor filosófico» se extrae de un artículo publicado durante este mismo año; ver Han Ryner: «El amor filosófico», *Ética*, 23, diciembre 1928, p. 1.
28. Han Ryner: «Amor platónico», *Iniciales*, 1/8, octubre 1929, pp. 129-130.
29. Ibíd., pp. 130.
30. Han Ryner: «El amor filosófico», *Ética*, 23, diciembre 1928, p. 1.
31. Siguán (1981), especialmente pp. 106-120.
32. Antonia Maymón: «Amor», Iniciales, 2/4, agosto 1930, p. 29.
33. Álvarez Junco (1976), pp. 294-302.
34. Especialmente E. Armand: *Historia de las experiencias de vida en común sin estado ni autoridad*, Orto, Valencia, 1934 (existe una reedición facsímil en Hacer, Barcelona, 1982); *Libertinaje y prostitución: grandes prostitutas y famosos libertinos: influencia del hecho sexual en la vida política y social del hombre*, Orto, Valencia, s/f (años 30).
35. E. Armand: «Monoandria-monogamia-La pareja», *Iniciales*, 4/7, julio 1932, pp. 5-7.
36. Mariano Gallardo: «La feria sexual», *Iniciales*, 7/6, junio 1935, p. 13.
37. E. Armand: *La camaradería amorosa*, Sarmiento, Buenos Aires, s/f (193?); AA. VV.: *Individualismo anarquista y camaradería amorosa*, Barcelona, 2000, pp. 45-59.
38. Maitron (1975), vol. I, pp. 382-408.
39. Armand, en una nota a pie de página, informa a los lectores: «Este estudio apareció en *Free Society* de Chicago, fundado en 1897, y que fue uno de los periódicos comunistas anárquicos más vibrantes, más amplios y mejor documentados que han existido. En él se resume el punto de vista que el comunismo anarquista ha considerado siempre como un natural derivado de sus doctrinas. Y así fue en todo momento hasta llegar a esa inexplicable regresión, en materia sexual, que trajo a nuestras ideas la Gran Guerra». Ref. nota 40.
40. P. A. Barnard: «La pluralidad en el amor», *Iniciales*, 4/11, noviembre 1932, pp. 3-5.
41. M. Miró: «Pluralismo amoroso», *Iniciales*, 2/3, abril 1930, p. 32.
42. Mariano Gallardo: «El amor plural no es vicio», *Iniciales*, 7/8, julio 1935, pp. 6-7.
43. Sobre esta cuestión ver Enric Ucelay da Cal: «The influence of animal breeding on political racism», *History of European Ideas*, vol. 15, 46, 1992, pp. 717-725.
44. Martí Ibáñez, citado en Masjuan (2000), p. 421.
45. Ibíd., p. 427.
46. Juana Humbert: «Maternidad consciente», *Iniciales*, 4/5, abril 1933, pp. 2 y 15.
47. Redacción: «Quicio», *Iniciales*, 4/12, diciembre 1932, p. 1.
48. María Huot: «Procreación y paro forzoso», *Iniciales*, 4/2, febrero 1932, pp. 7-10.
49. Redacción: «Noticias y datos», *Iniciales*, 4/10, octubre 1932, p. 12.
50. Dra. M. Stopes: «Probar la anticoncepción es una necesidad urgente (I y II)», *Iniciales*, 5/6-5/7, junio y julio de 1933, pp. 10-11 y 13.
51. Manuel Devaldés: «La esterilización», *Ética*, 24, enero 1929, pp. 20-21.
52. María Burle: «El certificado prenupcial», *Iniciales*, 4/3, marzo 1932, p. 4.

53. Raúl F. Cárdenas: «Esterilización y eugenesia», *Iniciales*, 7/9, septiembre 1935, pp. 9-11.
54. Isaac Puente: «Medios anticoncepcionales», *Iniciales*, 5/5, mayo de 1933, p. 12.
55. Ignacio Vidal: *Consultorio Psíquico-Sexual. Dr. Fèlix Martí Ibáñez*, Tusquets Editores, Barcelona, 1975.
56. Redacción: «Noticias y datos», *Iniciales*, 4/10, octubre 1932, p. 12.
57. Mary Nash: «Género, cambio social y la problemática del aborto», *Historia Social*, 2, pp. 19-35. De la misma autora: «El neomalthusianismo anarquista y los conocimientos populares sobre el control de la natalidad en España», en *Presencia y protagonismo. Aspectos de la vida de la mujer*, Ed. Serbal, Barcelona, 1984.
58. Dr. Augusto Forel: «El aborto artificial», *Ética*, 3, marzo 1927, p. 7.
59. Ibíd., p. 8.
60. Dr. Hardy: «El aborto», *Iniciales*, 5/4, abril 1933, p. 9.
61. Nash (1988), «Género, cambio social...», pp. 32-35.
62. J. Marestan: *La educación sexual*, Biblioteca Estudios, Valencia, 1930.
63. Dr. Mayoux: *La educación sexual de los jóvenes*, Biblioteca Estudios, Valencia, 1931.
64. André Lorulot: «Perversiones y desviaciones del instinto genital», *Iniciales*, 4/6, junio 1932, p. 2.
65. Ibíd., p. 3.
66. André Lorulot: «Perversiones y desviaciones del instinto genital (II)», *Iniciales*, 4/7, pp. 2-4.
67. André Lorulot: «Perversiones y desviaciones del instinto genital (IV)», *Iniciales*, 4/9, septiembre de 1932, p. 4.
68. Ibíd.
69. Richard Cleminson: *Anarquismo y homosexualidad*, Huerga y Fierro, Madrid, 1995. Especialmente en sus conclusiones, pp. 140-151.
70. Redacción: «Oscar Wilde», *Ética*, 11, noviembre 1927, p. 6.
71. André Lorulot: «Perversiones y desviaciones del instinto genital(III)», *Iniciales*, 4/8, agosto 1932, p. 2.
72. Ibíd., p. 4.
73. Ibíd.
74. Ibíd., p. 2.
75. Ibíd.
76. Básicamente como consecuencia de la explotación burguesa que corrompe al proletariado o que empuja a muchas mujeres, por necesidad económica, a este campo; ver Litvak (1988), pp 48-50 y 84-85.
77. Álvarez Junco (1976), p. 292: «Y finalmente, la mayor de las llagas sexuales de esta sociedad, lo que R. Costa llama la "válvula de escape" imprescindible para que pueda mantenerse en pie el mundo de la familia monogámica y de la reglamentación del amor: la prostitución».
78. En el contexto del Ministerio de Sanidad controlado por los anarquistas, en los primeros meses de la guerra civil, la abolición de la actividad de la prostitución se intentó por medio de la creación de los «liberatorios», una especie de talleres ocupacionales que tenían como objetivo dar a las prostitutas una formación profesional que les permitiera cambiar de actividad; ver Vidal (1975), pp. 22-27.
79. Gran parte de sus ideas, más ampliadas, las hallamos en Mariano Gallardo: *El sexo, la prostitución y el amor*, Ediciones Universo, Toulouse, s/f, pp. 29-40.
80. Mariano Gallardo: «La prostitución sexual», *Iniciales*, 9/2, mayo 1937, p. 7.
81. Ibíd.
82. Ibíd., p. 8.
83. Christian Dorcy: «Ana Armandy nos habla de la educación sexual», *Iniciales*, 1/5, agosto 1929, p. 101.

84. Mariano Gallardo: «La sexualidad de los niños», *Iniciales*, 7/7, julio 1935, p. 12.
85. Christian Dorcy: «Ana Armandy nos habla de la educación sexual», *Iniciales*, 1/5, agosto 1929, p. 101.
86. Vidal (1975), pp. 15-22. El libro cuenta con una recopilación de consultas sexuales aparecidas en la revista *Estudios*; Navarro (1977), pp. 50-52.

Los complementos teóricos: anacionalismo, antimilitarismo, naturismo

Elementos satélites en una filosofía de vida

Los diversos grupos de tendencia individualista, más allá de su discurso específico, compartían otros elementos teóricos, a menudo exógenos al cuerpo teórico del anarquismo, aunque afines a su ideología, y participaban activamente en ellos.

Éste será el caso de su internacionalismo, en el sentido de que se trata de eliminar las barreras nacionales y culturales y la creación de una comunidad de individuos libres y afines, más allá de toda frontera política. Tal como hemos comentado, hallamos redes de afinidad creadas entre núcleos de individualistas que mantienen como nexo de unión las redacciones de las revistas, la relación a distancia mediante la correspondencia o las visitas y acogidas temporales de personas afines en ideología y lejanas en geografía. Ello se expresa a menudo desde la práctica y el aprendizaje de las lenguas planificadas como el esperanto o su versión simplificada ido, como veremos, una de las actividades importantes en grupos como el Ateneo Naturista Ecléctico.

De la misma manera, y asociado estrechamente a su sentido internacionalista, algunos de los núcleos vinculados a las revistas participarán activamente en el movimiento pacifista de la época de entreguerras y en el antimilitarismo que, si bien ya es preexistente en el componente ideológico del anarquismo, se acentuará a la sombra de la gran guerra, y a medida que se incremente el militarismo y la inminencia de un nuevo conflicto mundial, a lo largo de la década de los treinta.

Muchos grupos con un fuerte componente anarcoindividualista tendrán su origen en núcleos de naturistas, los cuales pasarán por un proceso de diferenciación paulatina respecto del resto de heterogéneas tendencias del movimiento asociativo.

En los tres casos —internacionalismo, antimilitarismo, naturismo— se tratará de corrientes, tendencias y movimientos preexistentes y con una larga tradición anterior a la cronología estudiada. El anarquismo individualista, pues, lo que hará será un proceso de adopción, adaptación y diferenciación de estas

ideas. Siguiendo el principio individualista de que las ideas tienen que ser un instrumento al servicio del individuo, y no al revés, tratarán de apropiarse de elementos ideológicos de procedencia diversa para utilizarlos en beneficio propio. Ello explicará, por ejemplo, que los individualistas mantengan su identidad específica y diferenciada en su participación en el heterogéneo universo de los movimientos naturistas, a menudo enfrentados directamente al resto de las tendencias, o que mantengan una cierta singularidad en su discurso antimilitarista.

Todo este comportamiento plural y diverso representa una filosofía de vida que podríamos considerar alternativa a los cánones existentes, conformada a partir de referentes alternativos a los oficiales, en una especie de cultura específica, diferenciada y propia.

Anacionalismo o superación de la nación

El término que encabeza este apartado sería la traducción del la palabra de procedencia esperantista *sennacismo*, utilizado profusamente en el ámbito de las lenguas internacionales. El término serviría, en la definición propuesta por Dolors Marín, para contraponerlo al de internacionalismo. El anacionalismo propondría la desaparición de todas las naciones como unidades soberanas, la utilización racional y común de los recursos naturales de las diferentes regiones y el uso del esperanto como lengua de comunicación y cultura[1]. Precisamente la antropóloga de la Universidad de Barcelona enlaza estrechamente la dimensión anacionalista del anarquismo con la extensión y la práctica del esperantismo y, en especial, la conexión de los grupos individualistas con la versión ido del esperanto, hecho que puede seguirse a partir de la relación de personas como Elizalde o revistas como *Ética* e *Iniciales* con esta lengua artificial.

Marín en su tesis doctoral dedica un capítulo entero a analizar la incidencia de las lenguas artificiales planificadas en el universo anarquista. Ya la Internacional vio la necesidad de utilizar el esperanto como lengua de relación y comunicación internacional, de manera que, desde fines del siglo XIX, hubo una importante conexión entre diversos grupos esperantistas con el anarquismo. Para poner un ejemplo, el periódico confederal *Acción Social Obrera*, editado desde Sant Feliu de Guíxols, contaba con una sección en la que se podía seguir un curso de esperanto a distancia. No únicamente los periódicos y revistas servían para difundir esta lengua internacional. Desde muchos ateneos libertarios se podían seguir cursos presenciales. De la misma manera, en la reunión fundacional de la FAI se formuló la recomendación de que los militantes aprendieran el esperanto[2].

Sin embargo, a esta lengua internacional creada por el Dr. Zamenhoff le salió una competidora. En 1907 se dará a conocer el ido o esperanto reformado,

una variante creada por L. de Beaoufort y Louis Coutourat, más próxima a las lenguas latinas y con reglas más simplificadas. El ido, que acabará siendo una opción minoritaria entre los esperantistas y anarquistas, será más difundido y practicado entre los individualistas, especialmente en España. Ello puede explicarse por las estrechas relaciones entre el ido y el principal núcleo de individualistas franceses, especialmente E. Armand. En España, las principales referencias a esta lengua aparecerán en la revista *Tierra y Libertad*, hacia 1917, introducidas por J. Elizalde, quien desde su Instituto Filológico será el principal impulsor. También se enseñará en el Ateneo Libertario del barcelonés barrio de Sants, asociado al núcleo editor de *Iniciales*. A pesar de que se producirán importantes polémicas entre defensores de una y otra variante de la lengua internacional, a veces protagonizadas por el propio Elizalde[3], normalmente el ido y el esperanto solían ser enseñados de forma paralela en los mismos centros[4].

Para seguir esta conexión entre ido e individualismo, Dolors Marín nos comenta la trayectoria de la revista idista *Libereso*, órgano de Emancipata Stelo (Estrella Emancipadora), grupo a su vez integrado en la Kosmopolita di Laboristi Idisti (Unión Cosmopolita de Trabajadores Idistas), un grupo anarquista con un acento marcadamente individualista y de personas afines, dispersas por la geografía mundial. Muestra de su vocación internacional es su ubicación. La redacción tendrá su sede en Arnhem, Holanda, mientras que su administración se situará en Viena. Entre los colaboradores encontraremos a Malatesta, Paraf-Javal, Armand, Julio Barco, A. Hamon, y textos de Tolstoi o Turgenev. Sus contenidos no diferirán demasiado del de las revistas individualistas españolas: educación individual, divulgación de textos clásicos del anarquismo e individualismo, sexualidad, internacionalismo, pacifismo, y el interés por poner en práctica los valores anarquistas e individualistas en núcleos al margen de la sociedad capitalista, enlazando con el antiestatismo del individualismo norteamericano de Warren, Thoreau o Tucker[5].

Marín recopilará datos sobre intercambios y suscripciones de la revista que permiten calibrar su influencia entre diversos núcleos anarquistas españoles. La mayoría se concentrarán justamente en las áreas en que el individualismo se implanta con mayor fuerza: el Centro Mercantil, de Huelva, o las revistas *Realidad*, de Valencia, *Cultura Obrera*, de Ciutat de Mallorca, *La Revista Blanca*, de Barcelona, o *Vía Libre*, una revista editada por J. Elizalde en el barcelonés barrio de Sarrià.

El movimiento idista en España se articulará a partir de la revista *Ad-avane*. Anunciada a finales de 1926, y con su primer número en enero de 1927, *La Revista Blanca* se hará eco de su aparición. Como *Libereso*, *Ad-avane* se publicará desde dos ciudades: en Valencia se situará la administración, mientras que la redacción se ubicará en Barcelona. Su principal impulsor será, una vez más, J.

Elizalde. Pero *Ad-avane* será una revista puramente idista, sin connotaciones sociales ni políticas. De ello ya se encargaba *Ética*, que contaba con redactores comunes. El núcleo alrededor de esta publicación se acabará transformando posteriormente en la Sociedad Idista Española, con grupos únicamente en Cataluña: Sants-Collblanc, La Torrassa, Gironella, Sabadell y Canet de Mar. En 1929 desaparecerá para integrarse en Acción Cultural, de Sabadell.

El ido o la práctica de las lenguas internacionales respondía a la citada filosofía del anacionalismo. El contenido de este concepto permanecerá siempre latente en el discurso individualista, aunque pocas veces será abordado de manera directa. A menudo se habla de manera implícita, sobre todo cuando se hacer referencia al pacifismo y antimilitarismo. J. Elizalde traducirá y difundirá en *La Revista Blanca* la filosofía política de Paul Bergeron, expresada en el proyecto individualista de una República Supranacional.

Elizalde introducirá la ideología de Bergeron, quien en 1923 pretende crear una entidad política aestatal entre individuos libres, como alternativa a la organización política coetánea, basada en Estados-nación que compiten constantemente entre ellos. Así pues, la República Supranacional vendría a ser «la Unión mundial de individuos contra las tiranías nacidas de la ficción de los intereses nacionales»[6]. Es decir, el autor lo que pretende es construir una unión de individuos de todos los orígenes y nacionalidades en una comunidad supranacional y metapolítica, una entidad que permita superar la idea de que un individuo pertenece a una determinada nacionalidad y que por ello puede ser sacrificado en nombre de unos intereses que le resulten del todo ajenos. Bergeron parte de la base estirneriana de que toda nación es un concepto abstracto y absoluto que utiliza a los individuos en beneficio propio o de terceros. La vivencia del aquelarre nacionalista de la Primera Guerra Mundial pesaba todavía sobre muchas conciencias y surgía la necesidad de superar las viejas identificaciones culturales o étnicas que habían constituido el detonante de un conflicto sangriento.

Bergeron, con su iniciativa propone, en cambio, construir una alternativa al sistema de Estados-nación. Una entidad supranacional espiritual o lo que, en lenguaje actual, podríamos calificar de «país virtual», con unas reglas del juego del todo ajenas a la geopolítica del momento. Sería una unión moral, apolítica y antipolítica. Moral, en tanto que se busca un sentido de fraternidad entre la comunidad voluntaria que la sustenta. Apolítica, en el sentido de que, a diferencia de los Estados, no dispone de un poder efectivo, más allá de unas reglas del juego como referencia. Antipolítica porque tampoco pretende materializarse como realidad adminstrativa, ni aspira a gobernar, sino que busca propiciar una actitud, un estado de opinión, que permita superar la idea de nación o de pertenencia a comunidades abstractas.

Los objetivos de esta filosofía serían precisamente la desnacionalización de los modos de pensar y expresarse. Muestra de ello es que sus miembros evitan utilizar términos como francés, italiano o español, y son más partidarios de identificar el origen por sus calidades familiares o locales. También propugnan no colaborar, en la medida de lo posible, con aquellos gobiernos que vayan en contra de esta filosofía fraternal. Por otra parte, los miembros de esta república virtual permanecen dispersos por la geografía mundial, no se sienten ligados a un territorio determinado, sino que buscan crear un sentido de fraternidad y comunidad a partir de la voluntariedad, de la comunión, más allá de toda frontera. Bergeron basa precisamente su estrategia en la dispersión. Cree que, dada la superioridad moral de esta idea, a medida que se añada gente al proyecto se podrá conseguir el apoyo de la opinión pública y suficiente fuerza para poner en evidencia el modelo internacional basado en el Estado-nación.

Así sería posible emancipar al individuo de la política y de sus terribles efectos en forma de guerras, imperialismo o competencia por el control de los recursos económicos. Su estructura no deja de recordar a los grupos de librepensadores masónicos, con su idea de fraternidad, de rechazo a las imposiciones de instancias gubernamentales superiores, de dispersión y colaboración de sus miembros, más allá de las distancias que les puedan separar. Por otra parte, está clara su vocación individualista, de querer situarse al margen de construcciones intelectuales como la nación y de sostenter, en cambio, que todo debe supeditarse a la voluntad y las necesidades de los individuos.

> *Mañana, cuando habrá agrupado a individuos de todos los orígenes y de todas las nacionalidades en una Comunidad Supranacional y Metapolítica, traerá como consecuencia la abolición definitiva, irremediable de todas las tiranías nacionales nacidas de la confusión maquiavélicamente mantenida entre los intereses comunes, reales, concretos, combinación de intereses individuales —y de los intereses colectivos, nefastos vestigios de la superstición y de la metafísica. [...]*
>
> *La «República Supranacional» es, pues, una Unión puramente moral y espiritual, apolítica, antipolítica [...] preconizamos, para la pacificación del mundo, la desnacionalización de los modos de pensar y de expresarse [...] así como [...] identificar el origen de los hombres por sus cualidades familiares y locales, mejor que por su nacionalidad [...] como organización está regida por un Acta Constitutiva, simple, precisa, que consta solamente de algunos artículos. Y para entrar a formar parte de la misma basta firmar la «Profesión de Fe supranacional» que se expresa en los términos siguientes: [...]*
>
> *... No concederé ninguna importancia a mi nacionalidad, a mis orígenes de tal o cual región, a mi nacimiento en tal pueblo o ciudad [...]*

Si la autoridad nacional, ya llámese Rey, Parlamento o Soviet, en nombre de la ficción de los intereses nacionales, arranca a mis hijos de su paz y de sus trabajos para ir a recibir, a esparcir el dolor y la muerte entre los hombres de otras naciones [...] Si me abruma y abruma también a mis connacionales con obligaciones y cargas bajo falaces pretextos de asegurar nuestra grandeza y prosperidad comunes, puedo inclinarme ante el poder brutal que ostenta, pero, en mi corazón, me obliga a maldecirlas.

La maldigo con tanta más fuerza cuanto que hipócritamente especula, con la voluntaria confusión entre el espíritu nacional y la presunción en mi de un sentimiento patriótico, que no podría, en todo caso, ser causado más que por mi legítimo apego a mi lenguaje, a mis orígenes, a mi nacimiento, a mis residencias. [...]

Las revoluciones pasadas han querido libertar al hombre de las tiranías de la tradición. Pero no le han emancipado de las de la política, y en particular de las de la política nacional o internacional. Ésta es la pacífica revolución que aconsejamos a todos preparen.

Frente a estas voluntades ciegas o malas, la «República Supranacional» se esfuerza en llamar a la Humanidad consciente, para que tome, con voto unánimemente concertado, la palabra [...] con los fines de proclamar el derecho absoluto para todo individuo de poner su vida y sus libertades esenciales por encima de todas las decisiones de las autoridades y colectividades políticas.[7]

Posteriormente, el mismo autor, en una nueva colaboración critica las diversas modalidades propuestas para organizar políticamente las realidades nacionales: federalismo, regionalismo, internacionalismo (entendido como Sociedad de Naciones), y reafirma su vocación individualista. Niega la validez de cualquier institución estatal que reúna a una determinada comunidad porque nada puede permanecer por encima de la unidad básica de toda sociedad: el individuo. Puede entender que el sentimiento nacional sea una realidad, aunque se trate de un hecho perteneciente a la esfera de la subjetividad. No obstante, no existe ninguna justificación para que una entidad política se apropie de esta comunión de sentimientos para decidir por el conjunto de individuos que la conforman. En resumen, individuos y fronteras devienen hechos incompatibles. La idea de fondo es que el individuo no pertenece a la nación, es la nación la que pertenece al individuo. Por tanto, la soberanía nacional no puede, en ningún caso, limitar la soberanía individual. Existe el derecho, pues, a vivir al margen de una jurisdicción estatal, a interactuar y relacionarse libremente, sin interferencias de un Estado, con derecho a entrar y salir en calidad de individuo.

Verdaderamente, no hay más que una realidad: el individuo. Es preciso que el individuo conozca al individuo, es preciso que se aprecie como individuo, y no como una unidad de tal región, nación o pueblo. Y queremos eso en la República Supranacional. [...]

En un cuadro supranacional tal, cada región podrá reclamar su autonomía, cada nación o región podrá libremente confederarse, sin impedimento de cualquiera [tipo] *que sea. Concebidos diferentemente, federalismo y regionalismo [...] nos parecen como un engaño, e inaplicables. Hemos dicho: «en frente de los Estados o federaciones de Estados, en tanto que perdurarán ésos». En efecto, no los creamos eternos y muy bien concebimos un mundo —el mundo supranacional— en el cual se agruparán los individuos, sin tutela de Estados o semejantes organismos, en unas asociaciones internacionales múltiples, o por mejor decir, universales, para la producción y el cambio de los productos útiles a la vida del cuerpo y del alma —como en unas múltiples asociaciones limitadas, regionales o locales, por afinidades culturales o de otra manera—, sin cuidado ninguno de las fronteras políticas que no quedarán sino en el estado de lejano recuerdo.*[8]

El discurso antimilitarista como insumisión individual

Es bien conocida la presencia constante de un discurso pacifista y antimilitarista en el seno del anarquismo. Resulta totalmente coherente con el sentimiento internacionalista ya expresado y por el componente marcadamente moral de su ideología. Guerras y ejércitos son rechazables en sí mismos, y su existencia es negativa per se. El ejército, además, es concebido como una institución que monopoliza la violencia del Estado contra sus ciudadanos y que sirve como institución represora de las clases dominantes contra el proletariado.

Desde el punto de vista individualista, al igual que nación, patria o Estado devienen categorías absolutas creadas para someter a los ciudadanos, el ejército es una institución que niega la soberanía individual. Por tanto, los individualistas deben oponerse de la manera más rotunda. Las guerras son procesos de destrucción por los cuales los individuos, con su personalidad anulada por el militarismo, son manipulados en nombre de abstracciones como Dios, patria o honor, en provecho de los poderosos. Ante ello, las respuestas más idóneas son la objeción, la insumisión o la deserción, seguidas por el principal referente francés de los individualistas españoles, É. Armand, y otros anarquistas más próximos como Eugène Humbert, prófugo confeso del ejército durante la Primera Guerra Mundial. Estas actitudes de resistencia al reclutamiento forzoso y al servicio militar resultarán bastante frecuentes entre los anarquistas españoles. Esto propicia una importante movilidad de los insumisos al ejército, quienes perseguidos por la jurisdicción militar, buscarán refugio en Francia o Latinoamérica, y hará más estrechos los lazos con los anarquistas de estos ámbitos geográficos.

Por otra parte, en la Europa de entreguerras hallaremos una importante presencia y articulación del movimiento pacifista e internacionalista, el cual tratará por todos los medios de evitar que se repita una tragedia de las dimensiones de la guerra del 14. El movimiento anarquista, en general, y los individualistas, en particular, colaborarán con sus ideas y actividades. Buena parte de la literatura antimilitarista será editada o distribuida desde revistas como *Estudios* o *Iniciales*, y escritores conocidos por su oposición a la guerra, buena parte ex combatientes de guerra como Stephan Zweig, Erich Maria Remarque, Romain Rolland o Henry Barbusse serán leídos profusamente en las bibliotecas de los ateneos libertarios y gozarán de gran prestigio.

A pesar de esta importante presencia del pacifismo y antimilitarismo en el discurso del anarquismo español, resulta difícil hallar investigaciones que se centren en esta cuestión. Más allá del tratamiento secundario dado por Lily Litvak en su investigación sobre la estética anarquista o algunas páginas que dedica Álvarez Junco[9], el tema ha sido tratado específicamente por Rafael Núñez Florencio[10]. Más recientemente, las investigaciones ya citadas de Eduard Masjuan o Javier Navarro han analizado las relaciones del neomalthusianismo ibérico con el movimiento pacifista, y el tratamiento dado a la paz y al militarismo desde la revista *Estudios*, respectivamente[11].

Núñez Florencio analiza el contenido del discurso antimilitarista presente en el anarquismo español y trata de seguir su trayectoria histórica. Reconoce que éste es un componente importante de la ideología anarquista y que se acomodará a las circunstancias históricas que vivirá, con episodios anteriores de oposición a las quintas, las guerras coloniales o a las influyentes ideas militaristas del momento. El ejército, representante máximo de los valores militares y ejecutor de la violencia del Estado, será objeto prioritario de las críticas libertarias. Esta crítica será triple. Contra su misión, es decir, la guerra y la represión; contra su sentido, es decir, como expresión de la violencia institucionalizada; y contra su funcionamiento[12]. De todas estas críticas, esta última será la más acentuada. El funcionamiento de la institución presupone la disciplina equivalente a la anulación y despersonalización del individuo. En otras palabras, a la renuncia de su soberanía individual. Por otra parte, los anarquistas tratan de poner en evidencia la falsedad y mitificación de valores como el honor, el valor, el heroísmo u otras ideas absolutas que ocultan la manipulación de los sentimientos de los soldados y justifican los privilegios de los oficiales. Precisamente los militares profesionales serán la principal diana de sus críticas. Serán presentados como elementos parasitarios de la sociedad que en realidad no son más que servidores de los intereses de los poderosos.

La conexión automática entre anarquismo y antimilitarismo, ya señalada por Malatesta, se institucionaliza en el Congreso Antimilitarista de Ámsterdam,

en 1904, con una segunda edición en 1907. Será en estos encuentros internacionales, a los cuales asiste Pedro Vallina como representante español, donde se fijarán los contenidos discursivos del anarquismo respecto al fenómeno de la guerra y las estrategias para evitarla. Anteriormente, en 1893, aparecerá una obra que influirá poderosamente en el discurso antimilitarista del anarquismo: *La psicología del militar profesional*, de Agustin Hamon[13], publicada en Bélgica por la presión de la censura francesa, causará un gran impacto en el seno del anarquismo, el cual adoptará buena parte de sus argumentaciones. Núñez Florencio sintetiza en su investigación el contenido de esta obra, que tendrá la virtud de mostrar, por primera vez, fenómenos externos a la propia guerra, aunque formando parte inherente del propio fenómeno bélico, como el horror posterior a los combates. Para Hamon, la guerra es debida a la pervivencia del ancestral instinto de violencia y destrucción. El progreso como motor de la historia no mejora esta tendencia, sino que la perfecciona. Fruto de ello son los ejércitos, instituciones para los que esta violencia, éticamente reprobable y legalmente intolerable, constituye su razón de ser. Los militares son invulnerables desde el punto de vista jurídico y viven en un marco de anestesia moral, dos hechos que potencian aún más el conflicto bélico. Quien participa, voluntariamente o no, en la guerra, ve destruida su individualidad para convertirse en una máquina de matar. Y a este estado se llega, ya sea por una naturaleza predispuesta a la brutalidad, ya sea por la creencia en valores vacíos de contenido como el honor o el valor, que tienen su raíz en la exaltación, hasta las últimas consecuencias, del concepto de autoridad y el ejercicio de su abuso. Precisamente entre los militares, que viven con una lógica peculiar, separada del resto de la sociedad, esta autoridad se ejerce particularmente contra sus subordinados, los soldados, considerados como propiedad de los oficiales. La violencia y la humillación que se ejerce contra el inmediatamente inferior en el escalafón se va multiplicando, a medida que se va descendiendo en la escala, hasta llegar al soldado raso, quien la practica con la mayor virulencia contra los civiles.

Sin embargo, la base de la descalificación antimilitarista de Hamon es la idea de que, en el fondo, los militares son unos funcionarios más al servicio del Estado. Unos funcionarios un poco especiales, con un salario regular y unos uniformes cuyo objetivo principal es poder exaltar su vanidad. Unos funcionarios, sin embargo, que actúan al margen de la legalidad, y de hecho, contra toda noción legal, ya que su función principal consiste en pisar los derechos de los demás[14].

Más allá de Hamon, que ofrece un discurso bastante elaborado, Núñez Florencio considera que globalmente, el antimilitarismo anarquista resultó, en líneas generales, de contenido abstracto y actuación ineficaz. Si bien todo el pacifismo es antimilitarista, no todo el antimilitarismo es siempre pacifista. Algunos

grupos coetáneos a la difusión de *La psicología del militar profesional* consideraban que la violencia, como mal menor, podía estar justificada porque la paz, un fin legítimo, no siempre garantiza la justicia. De hecho, la sociedad capitalista era percibida como intrínsecamente violenta por su opresión. Es decir, para muchos, una revolución para conseguir un orden considerado más justo podía ser legítimamente violenta. En este sentido, las convulsas décadas de 1890-1910 ofrecen un complejo panorama en que se mezcla una influencia pacifista proveniente de la filosofía tolstoiana y del anarquismo cristiano, con las ideas de inspiración nietzscheana de la propaganda por el hecho, es decir, la justificación de la violencia como instrumento de resistencia contra la opresión política y económica, difundida desde revistas como *El Rebelde*, de Madrid, *El Productor Literario*, de Barcelona, o *El Eco de Ravachol*, de Sabadell.

Es en este complejo contexto en el que empieza a elaborarse un discurso antimilitarista de manera más sistemática. Núñez Florencio considera que esta propaganda se basará en modelos importados de Francia, a partir de revistas específicas como *Le Conscrit* o *Le Pioupiou de l'Yonne*. A partir de narraciones literarias, manifiestos o artículos de fondo, se reivindica la disolución de todos los ejércitos o la deserción masiva de todos los reclutas forzosos. En todo ello, como considera el historiador, se evidencia una cierta ingenuidad y falta de reflexión profunda, que se pondrá en evidencia cuando, en agosto de 1914, apenas sucederá nada de lo que muchos anarquistas habían previsto.

Otro de los instrumentos que se intentan crear para eliminar las guerras y los ejércitos será una asociación antimilitarista de alcance mundial. En 1904, en Ámsterdam, se creará la Asociación Internacional Antimilitarista (AIA) que funcionará como una coordinadora de diversos grupos, mayoritariamente europeos, con propuestas, debates y resoluciones de difícil cumplimiento. Pronto se generará tensión entre dos tendencias que aparecerán en su seno. Por una parte, encontraremos a los partidarios de crear una AIA que reúna a los antimilitaristas en toda su pluralidad, con la inclusión de grupos, pertenecientes a un amplio abanico político; por otra, a aquellos que pretenden que la asociación sea un instrumento exclusivamente anarquista, con un protagonismo acentuado de libertarios franceses como Tailhade, Malato o Janvion. En este primer congreso, la delegación española, como hemos comentado, estará encabezada por Pedro Vallina, en representación de la Liga para la Regeneración Humana, es decir, del núcleo neomalthusiano creado alrededor de Ferrer i Guàrdia, Luis Bulffi y *Salud y Fuerza*[15]. Precisamente los neomalthusianos, que tendrán un gran peso en el movimiento anarquista, expresarán un pensamiento social-neodarwinista, según el cual la aplicación estricta de las tesis neomalthusianas podría acabar con las guerras y el militarismo. No olvidemos que una de las principales motivaciones

para restringir los nacimientos es evitar que el proletariado continuara suministrando «carne de cañón» para los ejércitos, idea reiterada en el opúsculo de Bulffi *Huelga de Vientres*. El primer presidente del Ateneo Enciclopédico Popular, ya desde 1905, pronuncia una conferencia con el significativo título: «Antimilitarismo práctico por la prudencia sexual»[16].

Hacia 1907 vuelve a celebrarse, de nuevo en Ámsterdam, un segundo congreso de la AIA. Los participantes, más presionados por la acentuación del militarismo que amenaza con la inminencia de un conflicto continental, se centran más en buscar respuestas a la cuestión ¿qué hacer en caso de guerra? La mayoría de los delegados coinciden en que en una circunstancia así es preciso negarse a participar y desobedecer abiertamente a los gobiernos que la declaren. Pero, como se manifestó en los episodios bélicos anteriores a 1914, como la guerra colonial de Marruecos que generó la Semana Trágica de Barcelona de 1909, estas resoluciones se caracterizaban por una ausencia de realismo y una falta de análisis profundo del comportamiento de los afectados. Como pudo comprobarse en la locura colectiva de agosto de 1914, pesó más la pertenencia a un Estado que el presunto sentimiento internacionalista de las clases populares.

Más allá de los resultados, dos de las respuestas ofrecidas desde el congreso resultan interesantes. La primera, de Agustín Hamon, que considera necesario generar un conjunto de medidas sociales encaminadas a actuar sobre la sociedad civil para precipitar un cambio de mentalidad, una revolución en las formas de pensar que garantice transformaciones profundas en la manera de actuar, a la vez que propice una reacción contra los valores absolutos y glorificados de honor y sacrificio, propios del ámbito militar, en un contexto en que los militares queden sometidos a las leyes civiles, sin distinciones ni privilegios[17]. La segunda, proveniente del neomalthusianismo, será la propuesta por el doctor J. Rudgers, delegado holandés de la Liga para la Regeneración Humana, quien será autor de *Las Guerras y la densidad de población*, libro traducido al español por el anarquista catalán Josep Prat y publicado por la biblioteca *Salud y Fuerza*. En este libro, Rutgers asociará el origen de las guerras al desequilibrio entre población, subsistencias y recursos naturales. Por tanto, la solución es obvia: solamente un control demográfico estricto garantiza la paz como estado natural de las sociedades[18].

Lo cierto es que, a pesar de la existencia de un antimilitarismo internacionalmente organizado, a pesar de los llamamientos a la revolución proletaria, todos estos anhelos se vieron abocados al fracaso en 1914. Únicamente unos pocos desertaron, entre ellos individualistas como É. Armand o Eugène Humbert. Quizá por ello solamente ellos adquirieron legitimidad como pacifistas y antimilitaristas. Solamente anarquistas como ellos, a pesar de representar una minoría, permanecieron como referentes libertarios en el campo del antimilitarismo.

Posteriormente a 1918, las revistas analizadas mostraron siempre una posición combativa contra la guerra. La sombra de los horrores del reciente conflicto dominaba Europa. El anarquismo español, a pesar de su neutralidad, no podía sustraerse a esta actitud y ello se traducirá —aparte de en continuas referencias a la guerra que debía acabar con todas las guerras— en un esfuerzo de concienciación contra todos los conflictos bélicos y los ejércitos. La coyuntura histórica y geopolítica hará que este esfuerzo se vea acentuado a partir de la década de los treinta, en un momento en que buena parte de Europa inicia un proceso de rearme y multiplicación de las tensiones internacionales. A medida que la situación se va complicando, especialmente desde que Hitler es elegido canciller alemán en enero de 1933, la idea de la inminencia de una nueva guerra mundial, de características aún más terribles que la anterior, empieza a estar presente en las páginas de *Estudios*, *Iniciales* o *La Revista Blanca*[19]. Ante estas circunstancias, las revistas apostarán por defender la legitimidad de la objeción de conciencia[20] o por un proceso efectivo de educación por la paz[21]. Sus páginas se abrían a todas aquellas colaboraciones que tuvieran como objetivo la paz mundial. No resulta inhabitual hallar, pues, artículos de personajes destacados por su perfil pacifista como Albert Einstein, o publicidad sobre entidades como la Asociación Biocósmica, una agrupación de sabios, pensadores y científicos que, desde un espíritu fraternal y místico, propugnaría el ecologismo, el vegetarianismo y, evidentemente, el pacifismo[22].

Uno de los principales generadores de discurso antimilitarista durante la década de los veinte y los treinta será el anarquista rumano Eugen Relgis, quien representará el pacifismo internacional seguidor de las ideas del escritor francés Romain Rolland. Sus principios girarán sobre cuatro ejes principales. En primer lugar, considera que uno de los principales objetivos de la humanidad es desarrollar un sentimiento fraternal de pertenencia a la misma especie, más allá de las fronteras, de las adscripciones nacionales, regionales, culturales o de clase. Estas convenciones son responsables de las guerras y, por tanto, se hace preciso desdibujarlas. En segundo lugar, debe generarse una cultura de respeto a la diversidad y la pluralidad de opiniones, alejada de la estética y la práctica totalitarias en las sociedades occidentales del momento. En tercer lugar, expresa una preferencia por la evolución civilizadora respecto a la revolución armada; transformaciones progresivas, cotidianas y pacíficas frente a la virulencia de los cambios súbitos de todo proceso revolucionario. Y, finalmente, el cuarto argumento criticaría el desfase entre progresos técnicos imparables y la ausencia de progreso interior de los individuos[23].

> *Nunca el temor a la guerra ha sido más tenaz que en los diez años transcurridos desde la guerra europea. [...] Lo que hay que denunciar inexorablemente es el armamento febril que continúa sin interrupción en todos los Estados [...] A la hora presente, la revolución se sirve de las mismas armas que la reacción. La guerra entre las clases viene a ser idéntica, desde los puntos de vista de método y efectos, a la guerra entre Estados [...]*
>
> *Existe, sin embargo, un pacifismo libre que toma su origen en la naturaleza pacífica y solidarista de la humanidad. Un pacifismo que ha florecido en la ciencia, en la religión, en la ética y en el arte. [...] Yo resumo las dos fórmulas de la paz verdadera.*
>
> La libre concurrencia de las individualidades creadoras:
>
> *La humanización del hombre por medio de la solidaridad técnica y económica, así como por la cultura previamente purificada de la lepra política de las minorías opresivas y puesta a la disposición de todos por intermedio de los que son servidores de la Ciencia y del Espíritu [...]*
>
> *Lo que ahora interesa ante todo, es que el problema de la paz sea planteado en todos los países, por medio de una acción intensa para la paz entre las naciones, las razas y las categorías sociales. Lo que interesa, es que la práctica de la violencia desaparezca en las relaciones entre Estados, entre clases y entre individuos y que sea sustituida por la libertad y por el amor. Sólo estos últimos pueden hacer de la Justicia legal una Justicia humana [...] Que la Tiranía cese en los sistemas de gobierno; que tengan fin la violación de las conciencias y la Mentira en la educación, la Intolerancia en materia de política y de religión, la Explotación del hombre en el trabajo profesional y familiar, todas las esclavitudes, todas las negaciones, de las cuales son culpables no solamente las minorías privilegiadas, sino también las mayorías que las toleran [...] El que trabaja por la paz, acrecienta su propia humanidad y es éste el primer paso hacia el* perfeccionamiento de sí mismo.
>
> *El pacifismo activo tiene por punto de partida el individual, por la purificación voluntaria y lúcida, por la represión de los malos instintos y la denuncia de los errores colectivos, puede llegarse a realizar ese* pacifismo moral *que, en la vida social, se manifiesta por medio del esfuerzo creador y de la ayuda recíproca.*[24]

Relgis realizará una encuesta por la paz a destacadas personalidades como el mismo Rolland, Henry Barbusse, H. G. Wells, Max Nettlau, Han Ryner, Upton Sinclair, Stephan Zweig, Rabindranath Tagore o Albert Einstein, que tendrá su eco en la prensa anarquista española[25]. El libertario rumano trataba de buscar apoyos de prestigio a la causa de la paz. Paralelamente, desde revistas como *Estudios*, se participa e informa de las actividades del movimiento antimilitarista internacional, con asociaciones como los Hogares Libres Internacionales, la Liga Internacional de Combatientes por la Paz o la Liga de Refractarios de la Guerra, aparte de intercambiar revistas y contactar con las redacciones de otras publicaciones antimilitaristas como la argentina *Bandera Negra*[26].

El estallido de la guerra civil, en el verano de 1936, obligó a variar algunos de los planteamientos iniciales de anarquistas e individualistas. Revistas como *Al Margen* o la breve reaparición de *Iniciales* durante 1937 manifestaban este cambio de actitud. El director de esta última publicación, León Drovar, contesta a unos anarquistas holandeses que las circunstancias excepcionales que rodean la guerra civil obligan a olvidar estrategias como la resistencia pasiva.

> *Algunos anarquistas holandeses ponen en cuestión si, en la lucha de España, no hubiese sido mejor que los antifascistas españoles hubiésemos opuesto una resistencia pasiva a las ambiciones de los militares sublevados contra la voluntad del pueblo ibérico que quiere ser más libre, en vez de la resistencia armada que se les hace [...]*
>
> *Nosotros, sintiendo profundamente el anarquismo y el naturismo, cultivamos la no violencia [...]; pero no hasta ofrecer la otra mejilla si podemos ofrecer los puños. Pues sabemos distinguir entre resistencia pasiva y resignación.*
>
> *Como individualistas que somos, nunca nos hemos sumado a movimientos violentos tendientes a imponer al pueblo español normas de vida contrarias a su sentir, con esporádicas revoluciones a fijados plazos, como si la mentalidad de un pueblo pudiera variarse por medio de una orden. Pero el caso actual es diferente; se trata de una guerra civil y de invasión, en la que con saña se nos ataca, y bien hemos de defendernos.*[27]

Naturismo y anarcosindicalismo

El naturismo es uno de los elementos distintivos del anarquismo, más próximo al individualismo de los años treinta. A pesar de ello, ni todos los naturistas son individualistas, ni todos los individualistas son naturistas, aunque compartan elementos comunes. Sin embargo, allí donde coinciden naturismo e individualismo en España es en su desconocimiento histórico. Si el discurso anarquista ha recibido poca atención desde la historiografía académica, el naturismo, aún menos, más allá de la síntesis y el análisis riguroso de Masjuan en su citado libro[28] y, recientemente, de la documentada obra de Josep Maria Roselló, único esfuerzo sistemático del que tengamos constancia de construir una historia global del naturismo en España[29].

Establecer unos orígenes del naturismo resulta una tarea difícil, especialmente cuando su definición no está claramente delimitada. Y esta dificultad viene motivada por la presencia de diversas tendencias dentro del movimiento, una polisemia de contenidos para el mismo concepto; de hecho, sería más propio hablar de naturismos que de naturismo. Roselló establece una clasificación de líneas filosóficas que coexistirán paralelamente, no sin conflictos. Existirá una escuela *vegetariano-naturista*, la más antigua reunida entorno al movimiento asociativo oficial, que entenderá el naturismo como una cuestión de salud física; la *trofología*, que centrará su atención preferentemente en los aspectos relacionados con la alimentación; la *librecultura*, proveniente de Alemania y relacionada con la teosofía, en que los principios espirituales serán prioritarios; y finalmente el *naturismo libertario*, en el que contarán tanto los aspectos destacados anteriormente como la preocupación por poder influir sobre el contexto social de los individuos para poder mejorar su existencia.

La escuela *vegetariano-naturista*, surgida en la segunda mitad del siglo XIX, podría considerarse como una reacción a las consecuencias sociales y ecológicas de la revolución industrial. Según estos principios, el progreso científico y económico habría alterado profunda y negativamente el orden natural, y éste sería el origen de los males que acecharían a las sociedades occidentales: conflictos sociales, agresividad, guerras... Los cambios en la vida cotidiana en lo que respecta a hábitos alimenticios, hábitat, movilidad, falta de higiene, habrían comportado un deterioro físico y mental entre la mayoría de la población, especialmente a la concentrada en los núcleos urbanos industriales. Ello generaba unos desequilibrios que se traducían en la extensión de la enfermedad como expresión del alejamiento del individuo respecto de este orden natural idealizado.

El naturismo, pues, podía interpretarse como una respuesta a estas desviaciones propiciadas por el progreso, una especie de disidencia contra la evolución de las sociedades industriales en las que la persona era demasiado a menudo menospreciada y reducida a la categoría de objeto. En el naturismo, en cambio, el individuo constituía el centro y motor, y su principal finalidad consistía en su regeneración integral. A la vez, el naturismo aspiraba a ser un espacio abierto al margen de los puntos de fricción en que se habían fragmentado las sociedades occidentales; pretendía suprimir las distinciones de clase, las religiosas, las nacionales y las ideológicas. Y de hecho, entre sus participantes figurarán personas provenientes tanto de sectores populares como de profesionales de las grandes ciudades. Sin embargo, el naturismo también es percibido como vía curativa alternativa —y reactiva— a la evolución de la medicina oficial, más centrada en atacar los efectos que las causas de las enfermedades, a la abusiva utilización de fármacos y al incremento de su mercantilización. En este sentido, muchas personas llegarán al naturismo después de haber sido deshauciadas por la medicina convencional, atraídas por curaciones milagrosas o por el ejemplo de vida equilibrada y sana que proyectaban muchos de sus seguidores.

De todo este movimiento de fondo ya se hacían eco, desde principios del siglo XX, publicaciones anarquistas como *La Revista Blanca*, *Ciencia Social* o *Salud y Fuerza*. La primera, en su época madrileña, ya a principios del siglo XX, había publicado la traducción de dos artículos sobre naturismo de dos anarquistas fran-

ceses: H. Zisly y E. Gravelle, colaboradores habituales de *Les Temps Nouveaux*[30]. Estos dos artículos, traducidos por el pedagogo anarquista y naturista Albano Rosell, expondrán esta idea protoecológica contra el industrialismo que ha acabado por generar una alimentación artificial e inadecuada, alterando el equilibrio de la naturaleza, que se convierte en una amenaza presente y futura. A la vez, estos anarquistas franceses creen que estas nuevas circunstancias creadas por la revolución industrial y el capitalismo como sistema económico ejercían una presión tan intensa contra el individuo que le inducían a consumir alcohol, tabaco y otros elementos disgénicos. Los autores, en una línea que recuerda a Thoreau, veían la solución en un regreso a la vida sencilla, en una sociedad organizada según los principios basados en una especie de comunismo primitivo[31].

El naturismo, como hemos visto, parece surgir de las preocupaciones físicas. Sin embargo, la necesidad de una espiritualidad ajena a la ofrecida por los canales convencionales de la Iglesia permanecerá asociada en muchos casos. Hacia el último cuarto del siglo XIX, el alemán Eduard Baltzer (1814-1887) crea una comunidad protestante librepensadora desde la que va construyendo una filosofía en que asociará vegetarianismo, prácticas naturistas y religión. Su obra *El vegetarianismo en la Biblia* (1872), en la que reivindica un retorno a la vida natural, con reformas sociales alejadas de los dogmatismos institucionales y un espiritualismo trascendente, crearía las bases de lo que sería el movimiento teosófico[32].

Estos principios serían desarrollados posteriormente por el venezolano de origen alemán Carlos Brandt (1876-?), autor de diversos libros sobre naturismo y que gozó de gran influencia y difusión a lo largo de las décadas de los veinte y treinta entre el naturismo español e iberoamericano. Algunos de sus títulos, por ejemplo, serían editados o reeditados por la anarquista *Estudios*[33]. Brandt pretendía hacer converger la práctica naturista con la espiritualidad, y por ello elaboró lo que él denominaba «la filosofía universal del provenir», basada en la virtud y en la belleza[35]. Con un substrato panteísta, de acuerdo con el pensamiento de Spinoza, que consideraba que la idea de Dios y la naturaleza formaban una sola unidad, trataba de dar una dimensión trascendente a aquello que en un principio había sido considerado exclusivamente como una cuestión de salud o de régimen alimentario. Para Brandt, el vegetarianismo, aparte de sus beneficios físicos, potencia las cualidades intelectuales, es un factor de economía y ecología, puesto que requiere una menor explotación del medio natural, favorece la bondad de las personas frente a la crueldad propia de los carnívoros y evita las enfermedades, dado que los vegetarianos no se habían alejado de este *orden natural*. A partir de argumentos históricos discutibles, asocia, por otra parte, la decadencia de las civilizaciones al consumo de carne, dado que altera el carácter natural de los individuos potenciando los diversos vicios como el tabaco, el alcohol o una sexualidad obsesiva.

Sin embargo, no será Brandt el introductor de la teosofía en España. Eduard Masjuan considerará 1915 como la fecha de su implantación. Ese año aparecerá *El Loto Blanco*, primera revista que ejercerá como órgano de relación entre los teosofistas españoles e iberoamericanos. El movimiento teosófico español será marcadamente espiritualista y, como explica Masjuan, mantendrá numerosas afinidades con el anarquismo y el neomalthusianismo. Su interés por las filosofías orientales, especialmente centrado en la mística proveniente de la India, y su participación en el movimiento pacifista comportarán diversos contactos con revistas como *Estudios*. Fèlix Martí Ibáñez fue un médico muy interesado en estas cuestiones —en su tesis doctoral analizó precisamente la conexión entre Oriente y Occidente desde el punto de vista médico y psicológico[35]— y uno de sus más importantes divulgadores. Por otra parte, Annie Bessant, una de sus principales precursoras en el Reino Unido, colaboró a menudo en la revista cultural valenciana.

En 1934, se celebró en Barcelona el XII Congreso Teosófico Internacional, con importantes apoyos institucionales del Ayuntamiento y de la Generalitat catalana. En este congreso participó activamente Martí Ibáñez o el Dr. Martínez Novella, médico naturista y colaborador habitual de *Estudios*, aparte del grupo Asociación de Idealistas Prácticos, entidad cultural que funcionaba como un grupo ecléctico y abierto a las nuevas tendencias filosóficas, en el que el individualismo permanecía implícito[36]. La teosofía, pues, constituía una de las influencias diversas en que podían moverse diversas personas y colectivos que compartían un amplio abanico de ideas y tendencias.

Sin embargo, y como hemos indicado, los orígenes más remotos del vegetarianismo formal en España son confusos y heterogéneos. Según Roselló, las primeras manifestaciones documentadas se hallarían entre 1880 y 1900, pero no será hasta 1903 cuando se cree, en Madrid, la primera Sociedad Vegetariana Española, que tratará de reunir diversos núcleos dispersos que venían incorporando sus principios. Cinco años más tarde se creará la Lliga Vegetariana de Catalunya, a la que seguirán otras asociaciones similares repartidas por la geografía española.

La mayoría de estos grupos utilizarán sus revistas y boletines como medio de comunicación entre los asociados y vía de difusión de sus ideas. Así, la Sociedad Vegetariana Española contará con *El Régimen Naturalista* desde 1904, dirigida por el Dr. Juan López de Rego, y la Lliga, a partir de 1908, con la *Revista Vegetariana*, posteriormente *Revista Vegetariana Naturalista*, dirigida por el Dr. José Falp i Plana. Sin embargo, de todas las publicaciones de este tipo, la más conocida y de mayor difusión será *Helios*, fundada en Valencia en 1916 y que se editará, con pocas interrupciones, hasta finales de la guerra civil. Dirigida por Juan García

Giner, por su carácter pluralista y por la presencia de prestigiosos articulistas internacionales, gozó de un importante prestigio entre la comunidad naturista española. A partir de 1918, se intensificará la creación de nuevas sociedades y nuevos órganos de propaganda como *Acción Naturalista* (1919), con sede en Madrid, nuevo portavoz de la Sociedad Vegetariana Española, con la participación de los doctores Ruiz Ibarra, Jaramillo o Alfonso; *Naturismo* (1920), en Barcelona, por la Societat Vegetariano-Naturista de Catalunya, dirigida por Mora Sais; *Regeneració* (1921-1934), también barcelonesa, en que participará León Drovar; y *La Ciencia Natural* (1921) de la Sociedad Naturista Ibérica y el Instituto de Ciencia Naturista, dirigida por los doctores Jaramillo y Rosa de Luna, desde Madrid.

Paralelamente existirán revistas exclusivamente enfocadas a tratar aspectos relacionados con la medicina natural como *La Salud* (1919), del dr. Vander, o *Salud y vida* (1923) del Instituto Naturista Ferrándiz. En ocasiones, estas revistas centradas en tratar temas de salud estaban estrechamente ligadas a distribuidores y comercializadores de productos naturales como la casa Santiveri, la cual, después de empezar en 1893 a vender productos importados de Alemania y establecer alianzas comerciales con la casa Kneip, editará los boletines *Credo Naturalista* (1911), con la Lliga Vegetariana de Catalunya, y *Natura* (1912), primera revista exclusivamente dedicada a la dietética. Un competidor suyo, la casa de productos de régimen Sorribas, publicó una revista similar, *Hesperis* (1922)[37].

A partir de los años veinte, irá creciendo un naturismo comercializado, centrado de manera casi exclusiva en aspectos relacionados con la dieta y la creación de productos alimenticios específicos para naturistas. Los máximos representantes de esta corriente, que se autodenominará trofología —ciencia de los alimentos— serán los profesores José Castro y Nicolás Capo, quienes tendrán como órgano de expresión la revista *Pentalfa* (1926-1936), con sede en Barcelona. Nicolás Capo, de origen italiano aunque procendente de Uruguay, fundará en la capital catalana, en 1923, la Escuela de Enseñanza Naturista Pentalfa, en colaboración con los hermanos Gimeno —uno de ellos, Honorio, será responsable de un consultorio médico en *Iniciales*—. La escuela trofológica reducirá el naturismo a una cuestión exclusivamente alimenticia, bajo una aureola de ciencia, a partir de investigaciones sobre nutrición, con estudios, por ejemplo, sobre las incompatibilidades nutricionales o sobre la idoneidad de determinados productos. Los trofólogos constituirán un movimiento interclasista, que atribuirá la responsabilidad de las enfermedades de los pacientes a sus vicios. A diferencia de los anarconaturistas, no tomarán en consideración la responsabilidad del medio social y ecológico como factor desencadenante de las alteraciones somáticas[38]. Por otra parte, se mostrarán hostiles a los contraceptivos y al neomalthusianismo. A pesar de los enfrentamientos que los trofólogos protagonizarán con el

resto de naturistas, *Pentalfa* se abrirá a las opiniones de personajes procedentes de la radicalidad individualista como Mariano Gallardo[39].

El surgimiento de sociedades vegetarianas, grupos naturistas, centros de medicinas alternativas y órganos de prensa diversos, especialmente en una geografía muy similar a la influencia del anarquismo en España, supuso la aparición de un interés por articular orgánicamente un movimiento tan disperso y diverso. Los primeros intentos de creación de una federación ibérica se habían iniciado con un congreso previsto en Lisboa en 1918, que no pudo realizarse. Hacia 1922 se pudo celebrar el primer congreso naturista en Valencia, organizado por la Sociedad Vegetariano-Naturista de la ciudad y presidido por Juan García Giner, en aquel momento director de la revista *Helios*. En aquel primer congreso, lleno de grandes proyectos, se trató de elaborar una definición común del concepto de naturismo. Finalmente pudo consensuarse la siguiente:

> *Es una escuela científica y práctica, que tiene por objeto el estudio de las leyes naturales; como finalidad, la perfección de la vida humana en todas sus manifestaciones; y como medio, el más exacto cumplimiento de dichas leyes [...]*
>
> *Defiende el progreso indefinido de la humanidad, procurando alcanzarlo por medio de la práctica de las virtudes fundamentales: Justicia, Solidaridad, Bondad y Tolerancia, expresadas en la máxima universal: No hagas a otro lo que no quieras para ti y compórtate con los demás como quisieras que contigo se comportasen.*[40]

Por lo que respecta a la cuestión político-social, que irá adquiriendo protagonismo a medida de que avance la década, las conclusiones del congreso consideran:

> *La asamblea entiende que en el momento presente el Naturismo, como doctrina social, debe limitar su punto de vista a los problemas individuales por creer que con el perfeccionamiento individual vendrá necesariamente el colectivo, y que ninguna reforma colectiva por sí sola, puede alcanzar un mejoramiento efectivo.*[41]

No puede negarse una cierta influencia de las ideas individualistas sobre la responsabilidad y el escepticismo ante las transformaciones colectivas.

Otra de las conclusiones de este primer congreso también vendría a recordar viejos proyectos anarcoindividuailistas y que tendrán presencia en la prensa libertaria. Se toma en consideración la posibilidad de crear colonias agrícolas de inspiración naturista como experimentos sociales, económicos y ecológicos. Por otra parte, los congresistas también mostrarán interés por crear escuelas regidas según los principios naturistas, desde una pedagogía racional y en un ambiente ecológico natural[42]. También se proyecta la creación de una universidad naturis-

ta que permita expedir titulaciones en medicina natural que contribuya a combatir el intrusismo profesional o una red de sanatorios naturistas alternativos a los existentes.

Era evidente que la diversidad de tendencias entre las diferentes familias naturistas acabaría por desarrollar las tensiones existentes desde el primer congreso. Éstas se pondrían de manifiesto en el siguiente congreso de Bilbao (1925) y escenificarían su ruptura en el de Málaga (1927), cuando la irrupción de la trofología y sus prácticas comerciales provocará el rechazo del resto de naturistas. Ya en Bilbao los sectores más activos socialmente, es decir, los más próximos al anarquismo, habían reclamado algunas medidas políticas como la consideración de productos de primera necesidad las frutas y verduras para hacerlas más asequibles a las clases populares, pedir que el Estado sometiera a un control sanitario eficaz el pan integral, que ofertara tierras no cultivadas a comunidades naturistas dispuestas a explotarlas según su filosofía o la posibilidad de excluirse voluntariamente de la obligatoriedad de las vacunas.

Sin embargo, fue en Málaga cuando la diversidad de opiniones acabó por precipitar un conflicto largamente larvado. El núcleo de *Pentalfa*, representante de los trofólogos, fue duramente criticado por la cuestión del mercantilismo. José Castro había patentado un pan integral que anunciaba como el único válido y, a la vez, no escondía su intención de lucrarse con él. Lo mismo sucedía ya con otros productos. Cuando es interpelado por ello por Juan Ramón Moreno, representante del grupo *Salud y Cultura* de Sevilla, Castro asumirá su condición de comerciante para el que la práctica del naturismo no niega la posibilidad de obtener beneficios económicos. En un congreso como éste, con representación de naturistas anarquistas como Antonia Maymón, que presidirá las sesiones del congreso —en representación del Ateneo Naturista Ecléctico y *Ética*—, actitudes como las del trofólogo despertaban una encendida oposición. Así pues, los representantes de *Pentalfa*, enfrentados contra los sectores más afines al anarquismo, quienes consideran prioritaria una profunda transformación social para poder vivir libremente el naturismo, acaban generando diversos incidentes provocando la dimisión de la presidencia y el abandono del congreso[43].

El Congreso de Málaga, celebrado en este clima de confrontación, sirvió para constatar, por otra parte, que las intenciones propuestas en los congresos anteriores no se habían conseguido, ni tampoco existían indicios de que pudieran lograrse a corto o medio plazo. Lo mismo sucedió con el congreso siguiente, celebrado en Barcelona, coincidiendo con la celebración de su Exposición Universal. Sobre este encuentro existen pocas noticias, más allá de la continuación del conflicto entre los naturistas anarquistas y el naturismo más oficialista próximo a *Helios*. Sin embargo, los incidentes más graves se produjeron entre los trofólogos

y los anarquistas —ambos grupos procedían de la capital catalana y mantenían ya hacía tiempo una mala relación—. *Iniciales*, haciendo referencia a aquello que *Pentalfa* publicó sobre el congreso, da algunas pistas para entender los motivos de esta incompatibilidad entre los respectivos conceptos de naturismo:

> *Nos es grato en esta ocasión elogiar la actitud del amigo Capo frente al congreso naturista, así como señalar dónde metió la... sí, eso que piensas, lector.*
>
> *He aquí lo que escribe, en su revista, comentando el congreso:*
>
> *«Externamente, este congreso ha sido el de mayor éxito, pero es debido a la coincidencia de la Exposición; ese traje de seda ha hecho que los periódicos de todas partes comentaran los acuerdos unánimes del congreso, generados, la mayoría, por una aura mental concentrada e influyente con resoplidos, bluffs, amenazas indirectas de presiones vibratorias en el espacio ambiente, ordenando con coacciones morales a: «que es conveniente para la causa naturista esto o lo otro». Nos pareció aquello un soviet naturista, con su Lenin y Trotsky. [...] fue como dar un espejo* [se refiere al local] *a un monito, pues vimos faltas de respeto a la seriedad del acto y al local, congresistas y público en alpargatas, algunos de la mesa en mangas de camisa [...]»*
>
> *... al opinar cómo debe vestir un naturista para asistir a un congreso propio, Capo se aparta de la lógica y mete... lo que antes pensaste, lector*
>
> *«Ya en el primer día de la apertura se vieron sus puntos cardinales tendenciosos. Se comprueba el primer incidente con no aceptar la representación de un grupo formado últimamente en Barcelona, por no estar legalizado. Aunque sabemos que este grupo se traía en cartera premisas extremadamente anarquistas, ramilletes nietzcheanos y conclusiones que se permitieron expresar en las siguientes palabras: «los que menos saben lo que en realidad es naturismo son los profesores naturistas» y, por tanto, ellos, los bohemios, los libres, los desprendidos (hasta de ciertas leyes naturales como lo es el respeto y la moderación) y que creen que al ir descalzos, comer uvas en el campo y tirarse de panza al sol son naturistas (aunque lleven debajo del brazo un libro de sociología avanzada) y hacen la mejor propaganda naturista». [...]*
>
> *No me detengo a analizar quiénes hacen «mejor propaganda naturista» y celebro coincidamos en considerar una virtud la tolerancia, que no es sumisión. También coincidimos en execrar la falta de respeto. [...] Haré constar también, de paso, que la mesa, no directa, pero sí de una forma clara, ofició de confidente de la policía como recurso para impedirle la palabra al representante del grupo «formado últimamente».*[44]

De manera obvia, el grupo «formado últimamente», rechazado por el naturismo oficial, se refiere al creado alrededor de *Iniciales*, que hace ostentación explícita de su individualismo y anarquismo.

A lo largo del período republicano se celebraron cuatro congresos más. En 1933, en Bussot (Alicante), en que persistió el eco de los enfrentamientos anteriores. En 1934, en Manzanares del Real (Madrid), que concluyó con la elaboración de un nuevo régimen federativo —impulsado por *Helios* y la nueva legislación republicana—, a la vez que con la creación de la Unión de Prensa Naturista de España (UNPE), constituida por *Helios*, *Acción Naturista* y *Naturismo*. En junio del año siguiente, se celebra en Sevilla el último congreso de los naturistas, pocas semanas antes de estallar una guerra civil que acabará sumiendo el movimiento naturista en la clandestinidad. En este último encuentro se reconstruirá la Federación Naturista Española, con la reincorporación de elementos que se había apartado anteriormente[45].

Una de las aspiraciones compartidas por la totalidad de las tendencias naturistas, aspecto coherente con la filosofía individualista, es conseguir el perfeccionamiento individual. Las prácticas naturistas permiten acercarse a este objetivo. Por ello se incide en la necesidad de crear escuelas regidas desde principios naturistas. No es de extrañar, pues, que la Lliga Vegetariana de Catalunya se interesara por temas educativos y que participara en el Primer Congreso Pedagógico de Primera Enseñanza en Barcelona, en 1910. En este encuentro, los naturistas expresan su posición próxima al movimiento de la escuela racionalista por la coincidencia con buena parte de sus postulados. Así, difunden lo que ellos consideran las excelencias de las escuelas al aire libre, se reivindica la organización de colonias y campos escolares como actividades pedagógicas paralelas o se expresa apoyo hacia las ideas neomalthusianas y eugenistas. Finalmente, se incide en la importancia de poder impartir la docencia en un entorno escolar natural y adecuado, en un espacio físico rodeado de jardines y aire puro, en espacios arquitectónicos acordes con esta filosofía frente al entorno lúgubre y agresivo de la mayoría de edificios escolares[46].

Una segunda aspiración compartida entre individualismo y naturismo es el interés por disponer de espacios desde los cuales llevar a la práctica su filosofía de vida. Durante las primeras décadas del siglo XX, se producirán algunos intentos de crear colonias agrícolas regidas por principios naturistas. La primera de estas características de la cual existe documentación será la Colonia Naturista Solanas, cercana a Sant Feliu de Codines (Barcelona), en 1911. Esta experiencia se organizó como una agrupación cooperativa con un régimen económico individual. Su funcionamiento interno se basaba en la igualdad de géneros, y en la equiparación absoluta entre trabajo físico e intelectual mediante una unidad basada en el valor de una hora de trabajo. Para entrar en la colonia era necesario ingresar una cantidad de dinero en metálico o su equivalente en horas de trabajo. La coincidencia entre estos experimentos naturistas y la reivindicación del

derecho a la libre experimentación de los individualistas puede resumirse en uno de los objetivos expresados por los promotores:

> *Es el individuo quien nos interesa por sí mismo y no la colectividad. En otros términos: no el colono para la Colonia, sino la Colonia para el colono; el individuo considerado no como objeto de los experimentos sociales, orientado, dirigido, gobernado por los buenos pastores, sino el individuo como sujeto, como ser adulto, gobernándose él mismo y ayudándose mutuamente entre iguales.*[47]

En 1920 se creará en Valencia, a iniciativa de la revista *Helios*, la Agrupación Pro-Colonia Naturista, con el objetivo de recaudar fondos para poder organizar una nueva experiencia acorde con la filosofía de la revista naturista, de manera muy similar a las que venían creándose en Suiza. Sin embargo, esta iniciativa fracasó precisamente por la insuficiencia de recursos económicos. A pesar de todos estos obstáculos y dificultades, Roselló documenta la existencia de iniciativas individuales a partir de la creación de colonias con agrupaciones extremadamente reducidas, formadas por grupos de afinidad, como la colonia Prometheus, en las cercanías de Valencia. El mismo autor, reconstruyendo este movimiento pro-colonias, documenta un nuevo proyecto en Arenas de San Pedro (Ávila) o nos informa de la idea de un grupo sevillano de instalar en la Guinea Española una colonia basada en la teosofía, el vegetarianismo y el naturismo. Paralelamente, más allá de los proyectos más formales reunidos en torno al naturismo oficial, otros grupos fueron «al campo» por su cuenta, como la Colonia Teosófico-Naturista de Alicante, fundada en 1926[48].

Paralelamente a este movimiento ligado, aparentemente, al naturismo oficial de la revista *Helios*, de las federaciones y congresos, existían elementos y agrupaciones con una filosofía naturista más emancipadora, que enfatizaba los aspectos relacionados con la cuestión social y la asunción abierta del neomalthusianismo y eugenismo, aunque éste fuera rechazado por buena parte del naturismo organizado. Se trataría de grupos que de manera explícita se hallaban próximos al anarquismo individualista. Algunos de estos elementos podían localizarse en revistas como *Regeneració* (1920), portavoz de la Societat Vegetariano-Naturista de Catalunya, con León Drovar, director de *Iniciales*, como uno de sus miembros más destacados. Sin embargo, y muy localizados en Cataluña, surgirían grupos ya citados como el Ateneo Naturista Ecléctico, con su sección excursionista Sol y Vida y su revista *Ética*; como los Amics del Sol, creado en 1915, grupo que practica el naturismo, el esperantismo y que defiende el eugenismo; o *Lo Rondo*, ligado al Ateneo Obrero de Les Corts, quienes organizarán un grupo pro-eugenista desde el que editarán la revista *Eugenia* (1921-1929)[49]. Estos últi-

mos, en sus principios fundacionales, expresarían sus afinidades filosóficas con el individualismo:

> *A fin de construir en torno a ella* [habla de la asociación] *una potente colectividad para ensayar un medio de emancipación social mediante la mejora del individuo.*[50]

Sin embargo, el naturismo explícitamente individualista desarrollará un discurso que mezclará elementos naturistas con las ideas armandianas[51]. Si bien los individualistas van acercándose a las diversas manifestaciones naturistas e incluso llegan a participar en la articulación societaria del movimiento, poco a poco, y a medida que fueron definiendo su discurso, se fueron distanciando del resto de grupos naturistas. De hecho, los incidentes de Málaga, en 1927, y Barcelona, en 1929, marcan la madurez de un anarconaturismo singular, como tendencia específica y expresión de un anarquismo diferente del mayoritario. Es por ello que a menudo los individualistas se afirman a partir de la crítica y la denuncia de los núcleos rivales, principalmente contra aquellos que conciben el naturismo como una cuestión eminentemente terapéutica o contra el grupo de trofólogos, lo cual no excluye los contactos e intercambios. Sin embargo, para los editores de *Iniciales* los otros naturistas son mercantilistas, naturistas a quienes solamente interesa el negocio, y que tienen una óptica miope, centrada exclusivamente en aspectos parciales de la realidad, responsabilizando, a menudo, a los propios enfermos de sus males, como sucede con los editores de *Pentalfa*; y que ignoran por completo los factores relacionados con el ambiente, las condiciones de vida y trabajo y, por supuesto, el injusto reparto de recursos, hechos decisivos que imposibilitan el derecho a la salud y el bienestar para la mayoría.

> *Casi la totalidad de los individuos que entraron de lleno a practicar en el sendero de la salud y de la libertad, como titulan al naturismo sus ínclitos cantores, podemos afirmar sin temor a erratas, que se enfrascaron sectaria y sistemáticamente, relegando al olvido la lucha franca y decidida que la sociedad autocrática (riéndose de las ensaladas) nos impuso para su derrumbe [...]*
>
> *Naturismo, cuando salimos extenuados por la fatiga, con el alma rota, con nuestra protesta muda por la injuria del uncimiento forzado, tambaleando nuestro esqueleto hacia el cuchitril que por casa tenemos, donde la cacareada higiene corre parejas con el pauperismo [...] Naturismo, sí, mucho naturismo; pero no ese que absorbe el cuerpo y enfría el alma. Naturismo, sí, pero el que da la vida matando el origen de la vida. Naturismo, sí, pero no el que tonifica el cuerpo y enfría el alma. Naturismo, sí, pero el que embellece el cerebro y no atosiga el corazón. Naturismo, sí, el que se hará en la humanidad libre siendo libre.*[52]

El interés por marcar distancias respecto del resto de naturistas existirá también en relación con el anarquismo mayoritario. Ya hemos comentado en capítulos anteriores la idea que los individualistas se sentían como una corriente específica y minoritaria, y que además, de manera implícita, jugaban el papel de élite anarquista. Muchos anarconaturistas criticarán al resto del movimiento libertario por su incomprensión respecto a su filosofía vital. En ocasiones criticarán a muchos por su adicción al tabaco o el alcohol. Desde *Iniciales* se reitera profusamente la idea de la imposibilidad de cambio colectivo sin regeneración individual. Y las prácticas naturistas resultan imprescindibles para lograr este objetivo. Floreal del Campo reclama que todos los anarquistas se hagan naturistas.

> *¿No creéis vosotros, anarquistas no naturistas, que dice muy mal vuestra propaganda con vuestra forma de conduciros? ¿Queréis una transformación social antes de transformaros vosotros mismos? Propugnáis por un perfeccionamiento externo, sin preocuparos ni en lo más mínimo por el interno. Combatís todas las lacras por un lado, mientras por el otro afianzáis sus puntales.*[53]

Para los individualistas, su naturismo es integral, es decir, íntegro respecto a los demás, quienes son percibidos como incompletos, que velan únicamente por aspectos parciales que rodean al individuo: su salud, su alimentación..., al igual que el anarquismo también está, a su manera, preocupado por la sociedad sin mostrar siempre su interés por sus componentes. El naturismo individualista pretende reunir todas estas parcialidades con el objetivo de construir un individuo más sano y fuerte, tanto desde un punto de vista físico como espiritual.

> *Es muy posible que, antes de que se hablara de Naturismo, y más aún de Naturismo Integral, se estudió y se habló de Vegetarismo, de Hidroterapia, de Fitoterapia, de Salvajismo, en fin de varios métodos y sistemas alimenticios, preventivos, dietéticos, curativos, [...] la vida humana [...] no debe limitarse a un bienestar físico, biológico, de bestia y de materia, [...]*
>
> *[...] teniendo que someterse a un trabajo de perfección, de energía para desprenderse de los resabios y contactos maleantes, de los contagios perversos, y formarse nuevos hábitos, otra sensibilidad, distinto criterio de las cosas, es por lo que el Naturismo tiene que estudiar toda la compleja organización social, no sólo fisiológica y biológica, sino [...] especialmente sociológica; y surge así la integridad de la doctrina, del postulado que quiere ser el Naturismo como factor de regeneración, de dignificación de la humana especie.*[54]

Anarquismo y naturismo, para los individualistas, forman parte de un todo. El anarquismo se ocupa de regenerar la organización de una sociedad considerada como un organismo vivo; el naturismo, sus células, es decir, al individuo. Los dos conceptos son simbióticos. No pueden funcionar de manera aislada. Una sociedad no puede cambiar sin la transformación profunda del individuo. Un individuo no puede regenerarse en el seno de una sociedad injusta.

Según mi opinión, entre el Anarquismo clásico, puro, y el Naturismo Integral hay una estrecha relación; más bien una identificación completa y una perfecta armonía. [...] El ideal anarquista tiende a la regeneración del organismo social y el ideal naturista tiende a la regeneración de la célula, el individuo. [...]

«Revolución sangrienta», ¿no suena en vuestros oídos, de un modo desagradable, a brutalidad, a ignorancia, a confusión, a desacuerdo, a guerra? El triunfo de una revolución sanguinaria ¿no significa el nuevo triunfo de la razón de la fuerza en vez del de la fuerza de la razón? ¿Creéis que debemos pasivamente esperar soñando el día de la revolución siniestra? [...]

Precisamente porque será la verdadera, será la única; mientras que revoluciones sangrientas hay innumerables en la Historia, precisamente porque todas han sido falsas [...] Con sólo una mediana cultura y una buena y firme voluntad podemos empezar desde hoy mismo [...] nuestra emancipación económica y moral.

¿Cómo? Adoptando el Cooperativismo y el Naturismo Integral. [...]

Hagámonos pues, naturistas integrales y arrojemos ese pesado lastre que nos impide volar libremente hacia las soñadas y luminosas regiones de la felicidad. [...]

En resumen: La base, el cimiento indispensable para levantar y sostener el armónico y bello edificio social anarquista, debemos formarlo con individualidades así libres, conscientes y dignas. Limpias de toda lacra moral y física. No importe lo largo del camino; si nos lanzamos por él de buena gana y con entusiasmo, será el más corto que hallemos porque es el más recto y el más florido.[55]

La búsqueda de la felicidad, objetivo último y fundamental del anarquismo, no se halla donde la mayoría lo cree. No se encuentra en la superficialidad de los aspectos materiales, sino en la armonía interior. Ésta es una de las premisas en que se fundamenta el discurso más espiritualista del naturismo anarquista. Así lo considera Antonia Maymón en *Ética*.

La dicha viene única y exclusivamente de nuestro interior. Por eso no saben gozar de ella los espíritus vulgares, porque para ellos la dicha consiste en una serie de actos que necesariamente detrás de ellos ha ve venir la infelicidad, puesto que destruyen la salud física y moral, y sin ella, la verdadera dicha es imposible. [...]

La meta de nuestras aspiraciones actuales es el naturismo, por entender que fuera de él no puede haber relativa perfección física ni moral, y para llevar a la práctica este deseo no hay otro obstáculo que la débil voluntad acostumbrada a seguir más las indicaciones ajenas que las propias.

El hombre que posee un ideal de superación humana y lo siente hasta vivirlo cuanto le es posible, no puede ser infeliz, tiene dentro de sí un algo que le hace la vida serena y clara, [...] y esto solamente puede conseguirse con una gran autoeducación y una extirpación de todos nuestros vicios y rutinas [...]

Hora es ya de que el hombre piense por cuenta propia y eduque su voluntad para la consecución del fin que se proponga, y para esto ningún medio tan provechoso como el enseñar al niño que el edificio de su vida futura lo ha de construir él mismo.[56]

El nudismo como revolución individual

Paralelamente a la difusión del naturismo, hallaremos la del nudismo. Si el naturismo es el resultado de la suma de diversas tendencias y tendrá diversos orígenes, el nudismo no lo será menos. Su irrupción en España y entre los ambientes libertarios más individualistas ha sido estudiada también por Josep Maria Roselló y Eduard Masjuan[57].

Ambos autores considerarán la fecha de 1931 como el momento en que éste parece plenamente consolidado. Será cuando *Laura Brunet*, seudónimo del escritor y periodista Joan Sanxo Ferrerons, publicará *Desnudismo Integral*[58], la primera obra española que tratará abiertamente sobre la cuestión del nudismo. El libro fue un éxito editorial, con más de veinte mil ejemplares vendidos entre 1931 y 1932, hecho que constata un importante interés en la sociedad coetánea, al inicio de la Segunda República, caracterizado por la eclosión de las libertades públicas y la atenuación de la censura. Sin embargo, el libro de Brunet, que fue traducido al francés, alemán e inglés[59], no puede considerarse como original. Se trata más bien de un reportaje sobre los ambientes de la librecultura en Alemania, precedido de una encendida apología de los valores físicos y morales del desnudo integral y su práctica, y la llamada a seguir el ejemplo por parte de las sociedades catalana y española.

La librecultura era un movimiento surgido en Alemania con posterioridad a la Gran Guerra. Se trataba de agrupaciones en forma de clubes locales que salían al campo a practicar el nudismo. Según su filosofía, la desnudez física debía ir acompañada de la desnudez moral y espiritual, es decir, una sinceridad abierta con los demás y consigo mismo, con la ruptura de las barreras artificiales y los prejuicios que mediatizaban las relaciones entre sexos. Se buscaba, por tanto, una mayor autenticidad en la interacción entre personas. El nudismo funciona-

ba como metáfora de lo que debía ser la desnudez ante los papeles otorgados a cada persona en la sociedad para poder ser uno mismo, sin los accesorios sociales y culturales que impone el entorno, la tradición o la sociedad[60]. Roselló señala, por otra parte, que la extracción social de los libreculturistas, principalmente alemanes[61], suizos y soviéticos, no era precisamente proletaria, sino clases profesionales de alto nivel formativo; y que su mensaje no era revolucionario, desde un punto de vista político, sino estéticamente iconoclasta y socialmente reformador, y tolerado más o menos en países laicos, con un reducido peso de las iglesias.

Sin embargo, con anterioridad a la irrupción de la librecultura y de la libertad de difusión del desnudo en las revistas, se documentan otros grupos ajenos a este movimiento, proveniente de manera mayoritaria de la Europa central. Hacia 1915 parece ser que los Amics del Sol ya lo practicaban en las playas próximas a Barcelona, en un principio grupos exclusivamente masculinos. Posteriormente, señala el historiador catalán, diversos grupos mixtos practicaban el nudismo en Els Canalons, en Alicante. Se trataba de iniciativas aisladas, aunque vinculadas a los grupos neomalthusianos y naturistas.

Más allá de estos ambientes afines al anarquismo, hacia 1926, un grupo próximo a los naturistas trofólogos de *Pentalfa* y su director Nicolás Capo comenzará a interesarse por el nudismo y empezará a ponerlo en práctica en los alrededores de Barcelona. En su revista aparecerán las primeras fotografías de los componentes del grupo desnudos, y al cabo de poco tiempo inaugurarán su propio campo naturista, denominado El Parthenon, en las playas de Gavà, a pocos kilómetros de la capital catalana. Este espacio, creado a principios de la década de los treinta, sufrió un asalto a mano armada en 1935 por parte de un grupo de jóvenes afines a Falange, destruyendo las instalaciones y quemando la ropa de todos los presentes, lo que les obligó a volver a Barcelona desnudos[62].

Los trofólogos, como hemos comentado, estarán, por otra parte, alejados de los individualistas anarquistas porque concebirán la práctica del desnudo como una cuestión exclusivamente de salud y no aceptarán el uso de anticonceptivos o se mostrarán indiferentes a la revolución social.

Posteriormente, y desde el momento en el que se proclama la República y se atenúa la censura, se propiciará una eclosión de todo lo relacionado con el naturismo. La pérdida de influencia política de la Iglesia posibilitaba la llegada de productos relacionados con la sexualidad y, según parece, existía un cierto interés por consumir una cierta iconografía de desnudos especialmente femeninos. De todas formas, en estos momentos y circunstancias, se empezaron a publicar diversas revistas nudistas o en las que el nudismo y sus representaciones gráficas ocupaban un porcentaje significativo de su extensión.

Así, de inspiración librecultural hallaremos *Luz* (1931), *Nueva Vida* (1931), *Vita* (1932) y *Biofilia* (1935), editadas todas ellas en Barcelona; *Natura* (1932), en Madrid, y *Gimnos* (1933), en Valencia, todas ellas de existencia efímera. *Biofilia* fue editada por Joan Sanxo Ferrerons y contó con la edición de una colección de novelas de temática nudista, La Novela Biófila[63]. En el caso de la revista de Madrid, que aparte del desnudo se interesa por la religión, las costumbres o una visión revolucionaria de la familia sufrió algunos secuestros por parte de la fiscalía[64]. Por otra parte, la revista espiritista *Macrocosmos* (1933), del grupo barcelonés El Progreso del Alma, también difundió la práctica del nudismo desde una perspectiva más metafísica y espiritista.

El cine también fue un canal por el que se difundió la ideología de la librecultura. A lo largo de los treinta, se estrenaron en España algunas películas nudistas. La primera de ellas fue la francesa *La Marche au Soleil*, que coincide cronológicamente con la celebración del primer congreso de la librecultura, en 1930. Según comenta Josep Maria Roselló, no parece que en España se produjeran películas de este género, aunque sí se estrenaron. Por lo menos hay documentada la exhibición de *Elysia (El paraíso de los desnudistas)*, en Madrid, en 1934. En cambio, en Barcelona, al año siguiente, el gobernador civil prohibió que se pasaran este tipo de películas[65].

Entre estos grupos heterogéneos, aunque vinculados por una filosofía según la cual en la desnudez física trascendían valores más espirituales, es necesario situar la aparición del nudismo estrictamente individualista reunido entorno a *Iniciales* (1929-1937). La primera referencia a esta cuestión la hallaremos en 1929, cuando la revista, haciéndose eco de las experiencias de la librecultura en Europa central, iniciará una encuesta entre sus lectores sobre esta cuestión. Participa una sola mujer y todas las respuestas son favorables. Se crea una opinión generalizada sobre las virtudes de estas prácticas, y desde este momento se irá creando un discurso propio, específico y diferenciado del resto de grupos.

Los individualistas de *Iniciales*, en una primera fase, alabarán la aparente normalidad con la que se acoge el fenómeno nudista en Estados como Alemania, Suiza o Checoslovaquia, y establecerán comparaciones con una España en la que la Iglesia católica mantiene un peso político y moral desproporcionado. Asimilarán tolerancia con civilización e intolerancia con reacción y primitivismo castizo. Considerarán que la visión negativa del fenómeno, ampliamente mayoritaria en el país, corresponde a la obsesión enfermiza por la sexualidad que sufre el catolicismo y su moral represiva. Y que esta tendencia de muchos a aceptar acríticamente estos principios revela la acentuada incultura de las masas hispanas.

Berlín, 23 marzo (cable de la Anglo American Newspaper Service). La Naktkultur, culto al desnudo, se ha generalizado en Alemania. En las playas este verano la nota predominante será la de la casi total desnudez; [...] Se asegura que el número de nudistas ha aumentado inmensamente, a pesar de las burlas e ironías que despertó en un principio, y la campaña que contra ese culto se hizo desde todos los púlpitos [...]

Koch dice que cuenta con unos 60.000 adeptos en Alemania. Rusia tiene otros tantos. Checoslovaquia también se ha iniciado en la formación de numerosos clubs pro naturismo. Y Francia cuenta con sus propias colonias de desnudos que colocan la salud ante todo convencionalismo de atavío [...]

En Noruega, Suecia y Dinamarca, la idea se abre paso gradualmente, pero de modo firme. En España hay algunos partidarios, y en Bélgica, son numerosos los que abogan por la campaña de desnudez para preservar la salud.

Los alarmistas han llenado los periódicos con advertencias de que la inmoralidad será la consecuencia inevitable de esa campaña, pero los hechos demuestran que en todos los casos en que se ha hecho una investigación, se ha visto que los devotos del desnudo, mantienen los más altos standards de moralidad. Los niños de ambos sexos juegan felizmente, sin la menor idea sexual que perjudique sus saludables ejercicios al aire libre. Los hombres y mujeres mantienen un decoro más estricto aún, como no se ve en muchas fiestas sociales, donde abundan los licores. [...]

Los reaccionarios puede que hagan retardar el éxito del movimiento, dicen los devotos del desnudo, pero Alfred Koch, su apóstol, ya les ha dicho: «Uno a uno los reaccionarios serán silenciados y se unirán a los iniciadores que están echando los cimientos de una raza mejor y más saludable».[66]

Los individualistas, adoptando y adaptando los principios de la librecultura, irán construyendo un discurso según el cual desnudarse no se limita al acto material de sacarse la ropa.

Evidentemente, Armand interviene en este debate y su pensamiento marcará el discurso de los anarconaturistas españoles:

Siempre hemos creído que el nudismo era una reivindicación de orden revolucionario. Añadamos que sólo nos interesa como medio de emancipación individual [...] Desde el punto de vista individualista [...] la práctica del nudismo nos parece una cosa muy distinta de un ejercicio higiénico derivado o anejo a la cultura física.

Nosotros consideramos a la práctica del nudismo como:

Una afirmación,

Una protesta,

Una liberación.

Por qué es una afirmación. *[...] es afirmar nuestro derecho a la entera disposición de la propia individualidad corporal. Es proclamar nuestra despreocupación frente a las convenciones, las morales, los mandamientos religiosos y las leyes sociales que niegan a la unidad humana, con diversos pretextos, el derecho a disponer de varias partes de sus ser. [...] la reivindicación nudista es una de las manifestaciones más profundas de la libertad individual.*

Por qué es una protesta. *[...] es protestar contra todo dogma, ley o costumbre que establece una jerarquía de las partes corporales [...] Es protestar en un sentido más elevado, contra toda intervención (legal o moral) que quiera obligarnos a vestirnos porque así le place cuando nosotros nos desnudamos sin obligar a nadie que haga lo propio.*

Por qué es una liberación. *Por medio del nudismo nos libertamos de la esclavitud del vestido, nos libramos de la obligación de llevar un traje que es y ha sido siempre un artificio hipócrita [...] Es una liberación de la coquetería; del conformismo a un escalafón artificial de apariencia exterior, que sostiene la diferenciación de clases. Y en fin, nos liberta del prejuicio del pudor, que no es otra cosa que la vergüenza de nuestro cuerpo.*

El nudismo nos liberta, además, de la obsesión de la obscenidad [...]

Si nos colocamos en un punto de vista de sociabilidad, sostenemos que la práctica del desnudo es un factor de mejor camaradería, de una camaradería menos egoísta [...] menos distante, más querido, más íntimo, no sólo el que se nos da a conocer sin reservas intelectuales o retóricas, sino con más razón el que une a las anteriores franquezas la de una absoluta ausencia de disimulo corporal.[67]

Más allá de las razones éticas, hallamos también razones estéticas muy en la línea eugenista que venía asumiendo el individualismo. La exhibición del cuerpo desnudo puede ser un acto de belleza siempre y cuando exista salud en el nudista. En este sentido podríamos constatar que existe un canon de belleza entre los colaboradores de *Iniciales*, mostrado desde las fotografías que publicaban. Muchas de ellas, especialmente las primeras, estaban extraídas de revistas de la librecultura de Suiza y Alemania, donde figuraban cuerpos de personas jóvenes, esbeltas y musculosas, no demasiado diferente a la estética que otros movimientos de masas venían utilizando. Posteriormente, irán apareciendo fotografías de algunos de los miembros del grupo de afinidad que llevan la revista, en las cuales puede constatarse la relativa juventud de sus componentes. Muchas de estas imágenes son tomadas durante excursiones, realización de ejercicios gimnásticos o actividades recreativas. A partir de su idea de naturismo, puede deducirse que el ideal de belleza reuniría aspectos como juventud, vegetarianismo y frugalidad, ausencia de tabaco y alcohol, ejercicio y eugenismo. No es difícil, pues, percibir cierto culto al cuerpo:

¡Juventud, desnúdate!

Claro que no te decimos que te desnudes en la calle, en la plaza pública, sino en el campo o en la playa, y cuando no puedas hacer otra cosa, en la azotea o en el balcón de tu casa [...]

El cuerpo humano normal es un conjunto de armónicas líneas y suprema belleza. ¡Cómo, pues, va a ser inmoral lo armónico y lo bello? [...]

Tú, lector, ¿no te has sentido interiormente artista contemplando un cuerpo humano bien formado? ¿No has sentido extasiarte al artista que todos llevamos escondido al mirar, sobre la arena de la playa o sobre la hierba campestre un cuerpo venusiano o el de un fornido muchacho?

A mi me causa idéntica impresión contemplar un bello desnudo que contemplar una bella salida o puesta de sol, un ramillete de bellas y fragantes flores o un espléndido paisaje.

¡Juventud! Expón tu cuerpo desnudo al sol y al aire, que ellos te devolverán la salud y el color que el traje y la permanencia excesiva en los lugares de trabajo te han robado.

Ponte en contacto directo con la naturaleza en aquellos momentos que la lucha por el pan te dejen libre.

Sol, agua, aire y bellas perspectivas de campos y playas.

Huye de bares y cafés: aparta de ti el tabaco y el alcohol, que te embrutecen y enferman. Ama los libros que te ilustran y ejercita tu cuerpo normalmente [...] al aire libre [...]

Amemos y cuidemos nuestro cuerpo, juventud, y aprendamos a amarnos y respetar en el nuestro el cuerpo de los demás, el cuerpo de nuestros semejantes y hermanos.[68]

La difícil dialéctica entre la práctica del nudismo integral y la moralidad pública será la que mayor atención acaparará a los editores de *Iniciales*. Es obvio que la exhibición de cuerpos desnudos, tanto en espacios públicos como en las portadas de las revistas, resulta esencialmente polémica. Por otra parte, los responsables de la revista deben hacer frente demasiado a menudo a la acusación, formulada desde el propio anarquismo, de fomentar la pornografía con estas imágenes. De hecho, resultaba cierto que muchos compradores alejados de la filosofía anarquista podían adquirirla por la novedad que suponía la aparición de mujeres desnudas, en un contexto social en el que se que habían restringido las libertades[69]. Ante ello, el órgano individualista contraatacaba reafirmando su idea de que el nudismo era depositario de una moral más auténtica, alejada de la hipocresía social y de la enfermiza obsesión por el sexo de la que muchos adolecían.

El tabú que hoy existe contra el nudismo es un obstáculo enorme para la adquisición de una aptitud decente hacia el problema sexual. [...] Todos los investigadores que han estudiado la vida de los pueblos primitivos, especialmente su vida y conducta sexual, están de acuerdo en admitir que, a pesar de su desnudez, son mucho más decentes y morales que los pueblos civilizados con todas sus vestiduras; no hay entre ellos enfermedades sexuales, psiconeurosis o complejos debidos a inhibiciones o supresiones, y también carecen de la inmoralidad y corrupción sexual tan abundante en los pueblos cristianos y civilizados. Miss Margaret Mead, en su libro Coming of age in Samoa*, muestra de una manera clara las corruptas y funestas influencias que los misioneros cristianos siembran allí donde quiera que ponen sus pies. En Samoa, antes de llegar los misioneros y el hombre civilizado, los nativos andaban desnudos, eran francos en sus actos y conducta sexual, carecían de vicios y de enfermedades y desconocían el pecado [...] hoy están en camino de la civilización y del cristianismo [...] usan ropas, son hipócritas y de los vicios y la corrupción sexual depasan las mejores esperanzas.*[70]

Los anarconaturistas estarán de acuerdo con el resto de tendencias naturistas en el hecho de que el nudismo modera el deseo sexual. Su práctica en grupos mixtos desactiva la obsesión patológica por el sexo y favorece una actividad sexual, a su entender, razonable. Ésta será una idea que se repetirá a menudo porque pretenderá hacer frente a otras muchas acusaciones, recibidas desde múltiples frentes, sobre su supuesta inmoralidad. De hecho, considerarán el vestido como elemento artificial y sexualmente perturbador.

Examinemos un poco el asunto empezando por el prejuicio que sobre moral se tiene. ¡Ay de aquel que osara exponerse a la vista de los demás sin el grillete del vestuario! ¿Tan horripilante es acaso, el desnudo de una persona? ¿Seríamos peores moral o físicamente? Vamos a deducciones: En el caso sexual comprobé, viendo al sexo femenino semidesnudo, en traje de baño, que el vestido es un gran excitante para el apetito carnal. ¿Quién no ha comprobado que la cosa privada es la que más se desea? Una mujer os intrigará menos, como hembra, desnuda que vestida. Ocurre igual que con las conversaciones de relación sexual, que cuanto más se revistan y ocultan al oído, más interés despiertan, interés malsano que resulta excitación, y los excitantes, por antinaturales, nos perjudican moral y físicamente; y el vestido nos perjudica en ambos sentidos.[71]

Sin embargo, el acto de desnudarse públicamente no dejaba de ser una auténtica provocación, como hemos comentado, un acto de subversión sexual y moral. En cierta medida, el grupo de jóvenes que salían a practicar juntos el

nudismo, trataban de afirmar sus ideas contra lo que ellos consideraban sus enemigos éticos. Y estos enemigos, entre ellos las autoridades civiles, les someterán a una presión policial constante[72]. Pero será la Iglesia y todo lo relacionado con el catolicismo la principal depositaria de toda la carga negativa contra la cual utilizarán el arma de sus cuerpos. Buena muestra de ello la encontramos en la siguiente crónica:

> *La «Fiesta de primavera» que anualmente organiza la Sociedad Naturista de Barcelona, este año ha sido celebrada en una pineda de la Colonia Güell (Coloma de Cervelló) el 12 y 13 del p.p. mayo.*
>
> *Nuestra tienda formó parte del campamento. Con otros camaradas, llegamos la tarde del 12; previendo deseguida que habría bronca, debido a haberse escogido un sitio tan cerca de la iglesia [...] Pero la «mejor» de las visitas fue la de unos viejos —verdes tal vez— que se pasaron toda la tarde, de un lado a otro, haciendo el moscardón; hasta que por fin reventaron, armando bronca y amenazando con hacer venir a los de la cuadra; convencidos de que los castigos celestes carecen ya de éxito.*[73]

Respecto al resto de naturistas, los individualistas trataban de mantener las distancias ideológicas. Ya hemos explicado que, a pesar de la confrontación con otros grupos que practican el naturismo, especialmente con los trofólogos, existía relación e intercambio. Sin embargo, *Iniciales* considera únicamente el suyo como un auténtico naturismo integral, en oposición al resto de nudistas, considerados como superficiales. Su *profundidad* radica en la triple preocupación por el cuerpo, el espíritu y la construcción de una sociedad justa, construida a partir de individualidades conscientes, en contraposición a los de *Pentalfa*, miopes, a su entender, por obviar cuestiones como la libertad sexual o la justicia social; o a los partidarios de la librecultura, considerados como *snobs*, puramente exhibicionistas, desconectados de la cuestión social y desprovistos de un sentido de automejora personal.

> *La felicidad no consistirá jamás en llevar el cuerpo descubierto, sino en la desnudez total del alma.*
>
> *No negamos la existencia de nudistas que pretenden hallar la felicidad sólo con tostarse la piel al sol, sin preocuparse de que su estómago sea un cementerio, sus vasos sanguíneos unas letrinas, y su cerebro cargado de prejuicios, de ruindades y de bajezas; es éste un nudismo pobre, de vía estrecha. Pero nuestro nudismo persigue ambas cosas: la nudez del cuerpo y la del espíritu. No sólo pretendemos que la humanidad se liberte del vestido, sino que también de sus prejuicios y miserias morales y materiales [...]*

> *La corriente nudista actual podría sintetizarse en tres grupos: Uno, que llamaremos esnobista, formado por los que sólo ven en el nudismo un deporte, sin nada que les preocupe la alimentación ni la libertad (Alemania da un gran contingente de estos); otro que llamaremos vegetariano, formado por los que ven en el nudismo un medio de obtener salud, para lo cual se preocupan, también, de alimentarse racionalmente, o sea, de frutas y vegetales, pero sin dar interés a los problemas sociales; y el otro —en el que nos contamos—, que llamaremos naturista —tal como nosotros entendemos el naturismo—, que no solo se preocupa de desnudarse de atavíos superfluos y perjudiciales, de alimentarse racionalmente, sino que también ve en el nudismo un medio de libertad, un problema sociológico.*
>
> *Hay otra clase de nudistas: los oportunistas, los que vienen al nudismo como a otras ideas para explotarlo, para sacar de él provecho financiero. Pero de estas miserias humanas, producto de la sociedad capitalista, no hablaremos. Confiamos en que no existirán cuando no sea preciso, para vivir, hacer tantas piruetas grotescas y simiescas alrededor de un plato de judías.*[74]

Notas

1. Marín (1997), pp. 126-127.
2. Marín (1995), pp. 312-334.
3. Desde *La Revista Blanca*, que se hizo eco de la implantación del ido entre buena parte de los sectores anarquistas más indivudualistas, se inició una polémica entre defensores y detractores de esta variante. El mismo Elizalde interviene; ver J. Elizalde: «Rivalidades lingüísticas no. ¡Progreso y evolución, eso sí!», *La Revista Blanca*, 80, septiembre 1926, sup. La misma redacción de la revista, que intervendrá directamente en la polémica, dará información sobre la realización de cursos de la Sociedad Idista Española, tanto por correspondencia como presenciales en Sants y en La Bordeta, en la vecina ciudad de L'Hospitalet.
4. Marín (1995), pp. 312-334.
5. Ibíd., pp. 336-338.
6. Paul Bergeron: «La República Supranacional», *La Revista Blanca*, 86, diciembre 1926, p. 434 (trad. Elizalde).
7. Ibíd., pp. 434-436.
8. Paul Bergeron: «Pan-Europa, Federalismo, Regionalismo, República supra-nacional», *La Revista Blanca*, 89, febrero 1927, pp. 536-538.
9. Litvak (1988); Álvarez Junco (1976), pp. 247-271.
10. Rafael Núñez Florencio: «Patria y ejército desde la ideología anarquista», *Hispania*, LI/2, 178, 1991, pp. 589-643.
11. Masjuan (2000), pp. 309-315, y J. Navarro (1997), pp.188-195.
12. Núñez Florencio (1991), p. 593.
13. Su *Psychologie de l'anarchiste-socialiste* fue objeto de crítica en *Ciencia Social*, hacia finales del siglo XIX, por parte de Pere Coromines, comentada por Àngel Duarte en: *Pere Coromines: del republicanisme als cercles llibertaris (1888-1896)*, pp. 118 y 130-131. Es decir, que existía una relación previa entre Hamon y los anarquistas españoles.
14. Núñez Florencio (1991), pp. 617-618.
15. Masjuan (2000), pp. 309-311.
16. Dictada en la Federación de las Artes Metalúrgicas, de Barcelona, según explica Masjuan (2000), p. 310.
17. Núñez Florencio (1991), p. 638.
18. Masjuan (2000), p. 312.
19. Artículos como Deulander: «Documentos para la historia de la guerra futura», *La Revista Blanca*, 235, 1933, pp. 602-604.
20. La revista *Iniciales*, a lo largo de 1933, iniciará una campaña de seguimiento de un objetor belga, juzgado por las autoridades militares de aquel país.
21. Navarro (1997), p. 190.
22. Ibíd., p. 191. Introducida por María Lacerda de Moura.
23. Ibíd., pp. 193-194.
24. Eugen Relgis: «Comentarios al margen de mi encuesta mundial: "Los caminos de la paz"», *La Revista Blanca*, 199, 1931, pp. 193-197.
25. Su traductor, Eloy Muñiz, la comentará en Eloy Muñiz: «Una encuesta por la paz», *La Revista Blanca*, 226, 1932, pp. 310-312.
26. Revista antimilitarista publicada conjuntamente desde Buenos Aires y Montevideo, a partir de 1930. Estaba asociada a la Asociación Internacional Antimilitarista. Ejemplares en la BA.
27. León Drovar: «La no violencia y el caso español», *Iniciales*, 9/1, abril 1937, p. 16.

28. Masjuan (2000), pp. 429-464.
29. Josep Maria Roselló: *La vuelta a la naturaleza. El pensamiento naturista hispano (1890-2000): naturismo libertario, trofología, vegetarismo naturista, vegetarismo social y librecultura*, Virus editorial, Barcelona, 2003.
30. Enrique Zisly y E. Gravelle: «Hacia la conquista del estado natural», *La Revista Blanca*, 102, 1902; y «Doctrina naturista», *La Revista Blanca*, 120-121, 1903. Citado en Masjuan (2000), p. 433.
31. Ibíd., p. 434.
32. Roselló (2003), pp. 40-42.
33. Concretamente, Carlos Brandt: *Camino de perfección*, Biblioteca Estudios, Valencia, 1929; y *El vegetarismo*, Biblioteca Estudios, Valencia, 1930. Otros libros, publicados por *Pentalfa* u otras editoriales serían distribuidos también por revistas como *Ética* o *Iniciales* (ver Diez, 2001, pp. 177-182) y estarían también presentes en las bibliotecas particulares de muchos anarquistas. Ver Marín (1995), anexos E y F, que contienen los inventarios de las bibliotecas de Juanel, Lola Iturbe y José Fontanillas.
34. Roselló (2003), pp. 41-42.
35. Martí Ibàñez, hijo del pedagogo Martí Alpera, se doctoró con la tesis *Historia de la Psicología y Fisiología místicas de la India*, publicada por la Universidad de Madrid. Ver Masjuan (2000), p. 455.
36. Ibíd., pp. 455-457.
37. Roselló (2003), pp. 25-26.
38. José Castro: *Manual Práctico de Alimentación Racional y Crudívora*, Maucci, Barcelona, 1928; citado en Masjuan (2000), p. 452.
39. Polémica entre M. Gallardo y A. Bensa en las páginas de *Pentalfa*. Ver M. Gallardo y A. Bensa: «Sobre sexualismo: castidad y libertad», *Pentalfa*, 211, 1936, pp. 1-2.
40. S/a: *Helios*, 74, julio 1922, pp. 145-147.
41. Ibíd.
42. Higinio Noja Ruiz: *La Armonía o la escuela en el campo (Alginet, 1923)* (pref. presentación de Marianne Enckell y Vicente Martí), CIRA-Virus Editorial, Lausanne-Barcelona, 1996.
43. El relato de los incidentes se registra en las actas publicadas por la revista *Ética*, en Antonia Maymón: «Del Congreso Naturista de Málaga», *Ética*, 11, pp. 27-29; Tomás Lafuente: «Sobre el Congreso Naturista de Málaga (I)», *Ética*, 11, pp. 29-31; y «Sobre el Congreso Naturista de Málaga», *Ética*, 12, pp. 33-36. La versión de Juan Ramón Moreno, que ataca duramente lo que él considera mercantilismo médico, llega también en un escrito de la revista: «Fijando posiciones», *Ética*, 12, pp. 36-37.
44. Irreverente: «Unas loas y unas irreverencias (incompatibles?)», *Iniciales*, 2/1, enero 1930, supl., pp. 3-4.
45. Roselló (2003), pp. 29-30.
46. Del congreso se publicó una reseña en *Revista Vegetariana Naturalista*, n.º XII, febrero 1910, Barcelona, pp. 51-54. Posteriormente, hacia 1920, la revista *Acción Naturista* inició una Secció Pedagógica.
47. S/a: «Discurso pronunciado en la inauguración de la Colonia Vegetariana por su Presidente Sr. Barberá», *Revista Vegetariana Naturalista*, n.º XXXI, septiembre 1911, Barcelona, pp. 270-274.
48. Roselló (2000), pp. 33-35.
49. Masjuan (2000), pp. 436-437.
50. Extraído de Masjuan (2000), p. 437.

51. E. Armand: *Le Naturisme individualiste*, Ed. de L'en Dehors, Orleans, s/f.
52. J. Jardinero: «Opciones.- Naturismo e idealismo», *Ética*, 5, mayo 1927, pp. 20-21. También en Juan Martí: «Naturismo», *Ética*, 21, septiembre 1928, p. 16.
53. Floreal del Campo: «Para ser anarquista hay que ser naturista», *Iniciales*, 7/7, julio 1935, p. 8.
54. Germina Alba: «Racionalización del naturismo», *Iniciales*, 7/6, junio 1935, p. 7.
55. Helios Monteamor: «La anarquía y el naturismo integral», *Iniciales*, 7/1-5, mayo 1935, pp. 11-12. También Silvestre del Campo: «Algo sobre naturismo», *La Revista Blanca*, 97, junio 1927, pp. VI-VII.
56. Antonia Maymón: «La dicha», *Ética*, 5, mayo 1927, pp. 19-20.
57. Masjuan (2000), pp. 439-448; y Josep Maria Roselló: «Historia y filosofía naturistas», *Todo Naturismo*, 7, 1998, pp. 46-50.
58. Laura Brunet: *Desnudismo integral*, Biblioteca Hermes, Barcelona, 1931.
59. Roselló (1998), p. 48.
60. Ibíd., p. 50, citando a M. Sz. Ward: «Libreculturismo-¡Libertad!», *Nueva Vida*, 1, noviembre 1931, p. 1.
61. Roselló apunta alrededor de un millón de practicantes en ese país.
62. De esta acción la propia revista explicó las circunstancias el mismo año y así lo recordó en el número de su décimo aniversario, cuando se dedica a repasar su historia; ver Redacción: «El X Aniversario de Pentalfa», *Pentalfa*, año XI, 230, 1936. Años después, la hija de Nicolás Capo, Odina Capo, relató la anécdota en un programa televisivo y comentó que, a principios de los años setenta, un inspector de la jefatura de policía de Via Laietana había reconocido su participación en este asalto y pidió disculpas a la familia.
63. Entre sus autores, el ingeniero anarquista, colaborador de *Solidaridad Obrera*, Alfonso Martínez Rizo, con su novela *Óbito*, La Novela Biófila, n.º 2, Barcelona 1936, descrita por Masjuan (2000), p. 440.
64. Roselló (1998), p. 49.
65. Ibíd., p. 48.
66. Redacción: «El culto al desnudo tiene sesenta mil adeptos en Alemania», *Iniciales*, 2/4, agosto 1930, p. 44. Los editores avisan de que ésta es una nota recopilada del periódico *El País*, de La Habana.
67. E. Armand: «El nudismo», *Iniciales*, 4/6, junio 1932, p. 5.
68. Guanches: «¡Juventud, desnúdate!», *Iniciales*, 6/6, junio 1934, p. 3.
69. Así lo comenta Víctor Alba en el programa radiofónico *Postdata*, emitido en Catalunya Cultura el 1 de diciembre de 2001, o en las conversaciones mantenidas con Abel Paz (30 enero de 1999).
70. J. Martínez Novella: «Encuesta sobre el nudismo (VI): El mundo se desnuda», *Iniciales*, 2/3, abril 1930, pp. 31-32.
71. Autor desconocido: «Encuesta sobre el nudismo», *Iniciales*, 2/1, enero 1930, p. 9.
72. Redacción: «Pórtico: La persecución del nudismo», *Iniciales*, 4/7, julio 1932, pp. 1-2.
73. León Drovar: «Quicio. Los insultos de un cura», *Iniciales*, 6/8, agosto 1934, p. 1.
74. Redacción: «Quicio», *Iniciales*, 4/10, octubre 1932, p. 1.

Conclusiones

En los inicios de nuestra investigación planteábamos como objetivo demostrar la existencia de la tendencia individualista dentro del anarquismo español. A lo largo de todo este tiempo no nos hemos conformado con ello, sino que hemos tratado de dotar de contenidos concretos y tangibles su conjunto teórico, hasta ahora poco menos que inédito en el terreno historiográfico. No obstante, y más en un país en el que el movimiento libertario ha tenido un peso específico esencial en nuestra historia contemporánea, resulta preocupante tener que esperar tantos años para que aparezcan investigaciones que confirmen lo que es evidente. En este sentido nos consideramos satisfechos por haber hecho nuestra pequeña aportación para devolver el individualismo al mapa de nuestra historia común, en la región de las ideas políticas. Con este trabajo hemos intentado recuperar este patrimonio ideológico y ofrecerlo públicamente a la colectividad, heredera legítima de unas ideas sepultadas bajo las toneladas del olvido y la desmemoria que reina sobre los proyectos colectivos de aquellos que creían en que otro mundo, bastante mejor que este, era posible y necesario.

Y ésta ha sido una tarea difícil y complicada. Nunca ha sido fácil investigar en terrenos poco o mal conocidos, y el campo del individualismo anarquista es uno de ellos. La historiografía del movimiento libertario es una región sobre la cual los conocimientos son poco precisos, con mapas poco claros, llenos de inexactitudes y confusiones, y de leyendas negras o mitos rosas. Por lo que respecta al anarquismo individualista, además, nos encontramos ante una región ignota, en la que las cartas de navegación están todavía en proceso de elaboración. A la hora de cerrar este tiempo de indagación y reflexión, nos queda la sensación de haber contribuido a cartografiar un territorio que, esperemos, ya será un poco más conocido.

Somos conscientes, por otra parte, de nuestras limitaciones. Nos queda un pequeño regusto amargo del mucho terreno que queda aún por explorar. Hubiera sido perfecto expandir la cronología hacia delante y atrás, y haber trabajado unos ámbitos geográficos más amplios para poder ofrecer una visión más global.

Sin embargo, para lograr objetivos como éstos hubiera sido preciso organizar una expedición colectiva y generosamente patrocinada, y no una travesía ligera y solitaria como la que el autor de esta obra ha venido realizando a lo largo de los últimos cinco años. Esperamos y aspiramos a que otros investigadores, desde ámbitos próximos, completen esta cartografía imprecisa y profundicen los temas apuntados aquí y corrijan los errores en que su autor haya podido incurrir.

También sabemos que hemos tendido excesivamente a centrarnos en la lógica interna del objeto de estudio. Ello puede propiciar, a veces, la impresión de un cierto aislamiento respecto del contexto ideológico en que éste se desarrolla. Ya introducimos en los primeros capítulos que era objetivo de esta investigación identificar, describir y analizar el individualismo anarquista desde esta perspectiva, hecho en sí mismo complejo si tenemos en cuenta la ausencia de trabajos sobre el tema. No obstante, consideramos que los resultados que presentamos aquí deberían servir para incluir la historia del anarquismo individualista en la historia intelectual del siglo XX, como un pensamiento completo, un proyecto político y un conjunto ideológico con el legítimo derecho a figurar en las historias académicas o divulgativas que se editan, y que hasta ahora se ha omitido injustamente.

A lo largo de estas páginas hemos tratado de analizar el individualismo anarquista en su conjunto, desde un nivel en el que hemos tratado de conjugar la globalidad con la especificidad del caso español, seguir su trayectoria histórica y reconstruir buena parte de sus aportaciones ideológicas. Sobre todo esto es necesario ofrecer algunas consideraciones.

Debemos entender el anarquismo individualista como producto de una tradición intelectual y filosófica muy anterior a la que marca la cronología fijada para este trabajo. Una tradición que enlaza con el pensamiento liberal del siglo XIX, fuertemente crítico con el orden que en esos momentos construyen las sociedades burguesas y que certifica el abandono de los proyectos políticos originales, basados en la tríada republicana de libertad, igualdad y fraternidad. Stirner representa la figura emblemática y disidente contra la trayectoria ideológica y social que se experimenta en este siglo de revolución. Desde su radicalidad y escepticismo cuestiona la misma idea de revolución que tanto ilusiona a unos y atemoriza a otros, y a partir de la experiencia histórica lee los procesos revolucionarios coetáneos bajo la fórmula expresada por el Príncipe Salina: «que todo cambie para que no cambie nada». Stirner representa un gran destructor. Un destructor de dioses, de ideas, de mitos y, sobre todo, de verdades absolutas. Ofrece al pensamiento anarquista el escepticismo como actitud ante las ilusiones de progreso o revolución. Transmite la idea de que los cambios solamente son posibles desde la esfera individual, y apunta el aristocratismo como actitud

vital cuando asume que no todos los individuos disponen del poder y la voluntad de afirmarse como egoístas.

De la misma manera, este pensamiento crítico enlaza con la tradición filosófica de los individualistas norteamericanos del siglo XIX, quienes de acuerdo con el substrato ético forjado en una sociedad de pioneros, denuncian los nuevos instrumentos contemporáneos de dominio y control —como el Estado— que pretenden recortar los espacios vitales de libertad de cada individuo. Esta sensibilidad, desde un contexto muy específico, enlazará e, incluso hasta cierto punto, tendrá un cierto grado de responsabilidad en el antiestatismo propio del anarquismo. De la misma manera, ideas como las de la desobediencia civil y el interés por crear espacios libres aislados de la lógica capitalista influirán sin duda en el cuerpo teórico de un individualismo poroso a influencias diversas.

Buena parte de estos elementos de diversa procedencia y orientación serán conocidos especialmente desde Francia, uno de los principales epicentros intelectuales en el tránsito del XIX al XX. De hecho, fue éste el país donde se llenó de significado el propio concepto de intelectual, y uno de los principales espacios conspiratorios contra el orden mundial. En este contexto, diversos teóricos vinculados al anarquismo, con importante bagaje filosófico y cultural, acabarán por dar forma y coherencia a la tendencia individualista. Entre estos, la figura de Ryner y sobre todo la de Armand serán fundamentales. Este último, gran conocedor y divulgador de Stirner y los individualistas norteamericanos, hará de la cuestión de la sexualidad humana la metáfora de la liberación integral del individuo. Y ello representará, a su vez, la base de la revolución individualista. Por otra parte, este trabajo que, desde el anarquismo *fin-de-siècle*, recopila y da coherencia a un discurso cada vez más específico, a un movimiento cada vez más complejo y plural, será la causa de su diferenciación como corriente propia.

El espacio de disidencia que representa el individualismo contra la orientación que van tomando las sociedades occidentales resulta, como hemos podido ver, reducido y minoritario, con escasa fuerza, pocos partidarios y demasiados opositores. En algunos momentos, como es hacia finales del XIX y principios del XX, este sentimiento de aislamiento comporta a la vez una cierta sensación de pertenencia a una élite. Ello explica, en parte, este proceso de confluencia con una intelectualidad que en esos momentos también trata de buscar un lugar propio y un papel concreto en una sociedad cada vez más compleja. Es cuando algunos artistas y escritores modernistas o de la Generación del 98 se aproximan a los sectores individualistas de un anarquismo cada vez más diverso y multifacético. Es también el momento en el que en Norteamérica y Europa, especialmente en Francia, el individualismo anarquista vive una especie de época dorada. Sin embargo, será también cuando el anarquismo, como ideología en movimiento,

crece y madura y, por tanto, diversifica sus contenidos y estrategias. Es un momento, pues, en que la tendencia individualista inicia su convivencia, no exenta de conflictos y tensiones, con comunistas libertarios y anarcosindicalistas.

Esta época de efervescencia ideológica comporta, por otra parte, la confluencia con otras ideas y movimientos ajenos a su tradición política, aunque afines a su espíritu. Paralelamente a las transformaciones apuntadas en el párrafo anterior, el anarcoindividualismo iniciará procesos de adopción-adaptación respecto del naturismo, antimilitarismo, neomalthusianismo o eugenismo, disidencias a su vez de una evolución social y política que comporta menos libertad, menos igualdad y menos fraternidad. Todo ello hará del anarquismo, y en especial de su tendencia individualista, un conjunto teórico plural y global, que se preocupará del individuo en toda su dimensión existencial.

El individualismo anarquista, basado en núcleos afinitarios informales de difícil seguimiento, presentará su ideología de manera explícita en órganos específicos, minoritarios como su tendencia, aunque también se presentará de manera implícita en otras muchas revistas de tendencias diversas dentro del extenso y complejo universo periodístico y cultural libertario, algunas de las cuales de amplia difusión. Por tanto, es necesario afirmar que, a pesar de la evidente condición de tendencia minoritaria, sus ideas tendrán una mayor presencia de lo que su fuerza numérica podría indicar. El individualismo será una tendencia siempre presente en los debates anarquistas, aunque a menudo sea como objeto de crítica. Porque el atractivo básico de los anarcoindividualistas, tanto globalmente como en el caso español, será su discurso, un conjunto teórico discutido o ensalzado, criticado o reverenciado, aunque con una presencia obvia y, en algunos casos, con una nada despreciable capacidad de influencia entre unos libertarios siempre abiertos a las novedades filosóficas, y ello dentro de un territorio en que la permeabilidad filosófica representa la norma.

Lo esencial del anarquismo individualista son sus aportaciones ideológicas. Y cuando hablamos de sus ideas, vemos que el suyo es un discurso heterogéneo, complejo y profundo, aunque radical, escéptico, autocrítico y disidente. Influenciado por un individualismo francés que vivió su máximo esplendor entre el *Affaire Dreyfus* y el estallido de la Gran Guerra, y en declive en las décadas de los veinte y los treinta, el individualismo español vivirá un momento importante en la cronología estudiada en esta investigación. Aunque ya hemos apuntado en el tercer capítulo la presencia de un individualismo intelectual, a finales del XIX ligado a revistas como *Ciencia Social* y teóricos como Ricardo Mella, será durante la dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República cuando ofrecerá mayores muestras de vitalidad. La relativa tolerancia política respecto al anarquismo más teórico y cultural a lo largo de la dictadura (1923-1930), y la estrecha conexión geográfica y personal entre individualistas de ambos lados de los Pirineos propiciaron esta efervescencia de las ideas estirnerianas y, a la vez, esta especie de dependencia ideológica respecto de teóricos como Armand y Ryner. Indirectamente, e introducidos por estos últimos, se propiciaría la recuperación del filósofo bávaro y del editor de *Liberty*. Esta influencia francófona marcará la línea de debate, con la inclusión de prioridades como la liberación sexual, el naturismo o el neomalthusianismo. Por otra parte, este período y el de la Segunda República (1931-1939) conforman un contexto abierto y excepcional en el que buena parte de la sociedad española y de los sectores más politizados de los anarquistas anhelan cambios profundos, no únicamente a nivel general, sino, sobre todo, a nivel particular y personal. Es esta una época en que se pretenden crear nuevas formas de cultura, de sociabilidad, nuevos espacios donde experimentar la libertad, la igualdad y la fraternidad en el ahora y aquí, no en el remoto futuro que proponen las utopías revolucionarias.

Tendremos, pues, un individualismo anarquista español con unos órganos de prensa específicos que serán punto de encuentro y espacio de debate, reflexión y propaganda entre diversos núcleos afinitarios identificados con estos postulados filosóficos. Desde la base de esta prensa, editores, colaboradores y lectores estarán muy interesados en poner en práctica sus ideas mediante el recurso a colonias individualistas o a proyectos revolucionarios diversos. Así hallaremos a individuos que se aproximarán al naturismo, que mostrarán interés por el uso de lenguas planificadas, que participarán en los movimientos antimilitaristas o que tratarán de buscar nuevas fórmulas de relacionarse sexualmente al margen de las convenciones, elementos todos ellos vinculados a la filosofía individualista. En todo este contexto encontraremos también a militantes que compartirán espacios con otros círculos no específicamente individualistas, que incluirán sus ideas en órganos de mayor difusión dentro del universo libertario, con vocación de generar influencia y debate, y de sobrepasar el ámbito minoritario de sus medios. Hallaremos, sobre todo, una vocación abortada de extender y compartir las ideas individualistas a la búsqueda de mayor soberanía individual, de mayor libertad en el terreno de la privacidad.

Es de destacar, por otra parte, la propia existencia de este pensamiento global, crítico y contestatario que se presenta, en la cronología estudiada, como una ideología a contracorriente de lo que en estos momentos viene sucediendo en el contexto europeo. Los anarquistas individualistas, desde su condición minoritaria y aislada, oponen la libertad al totalitarismo rampante, el individuo a los movimientos de masas que eclosionan, el escepticismo revolucionario a la sacralización de la revolución y sus excesos dogmáticos. En un contexto tan hostil, la marea de la historia los arrastra sin piedad.

Consideramos que estos años de investigación han representado un esfuerzo por rescatar del olvido un pensamiento que, en cierta medida, nos aporta ideas sin fecha de caducidad. En una sociedad contemporánea globalizada, movida por valores e ideas-fuerza en que el desconcierto se combina con los fundamentalismos, en que la fuerza de la palabra se bate en retirada ante el poder de la imagen, en que el pensamiento crítico representa un lujo cada vez menos al alcance del individuo común, hacer incursiones a la búsqueda de maletas perdidas por la sierra de La Albera puede representar un necesario e interesante ejercicio de reflexión.

Gerona y Barcelona, octubre de 1997 – julio de 2002



Marx Stirner



Henry David Thoreau



Benjamin Ricketson Tucker



Josiah Warren



Émile Armand



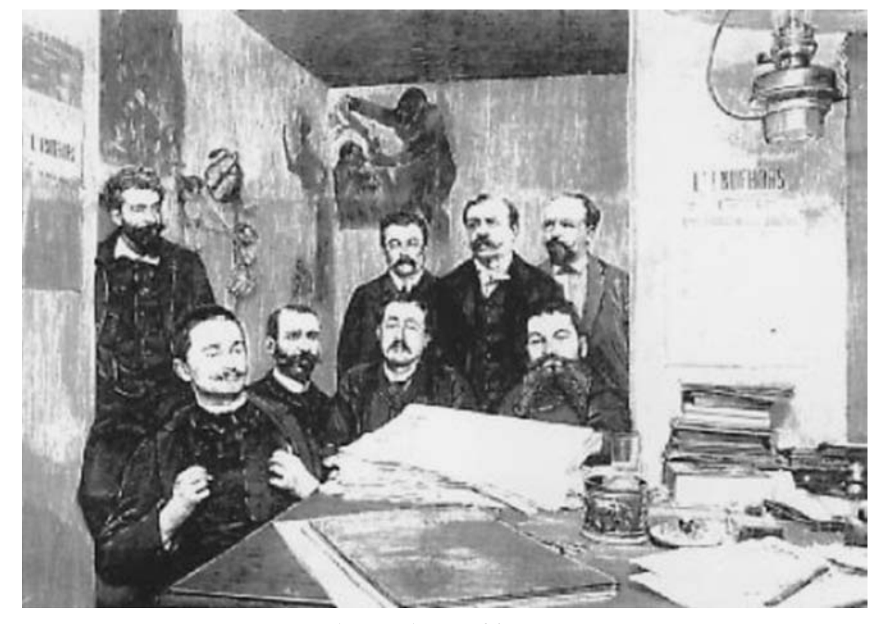


Han Ryner





Raul Robin



Redacción de *L'en dehors* (1984)



Henrik Johan Ibsen



Ralph Waldo Emerson



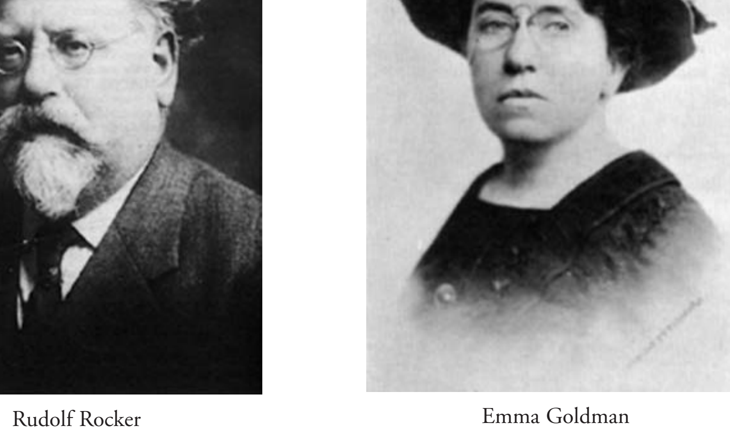
Lev Tolstoi







Sébastién Faure





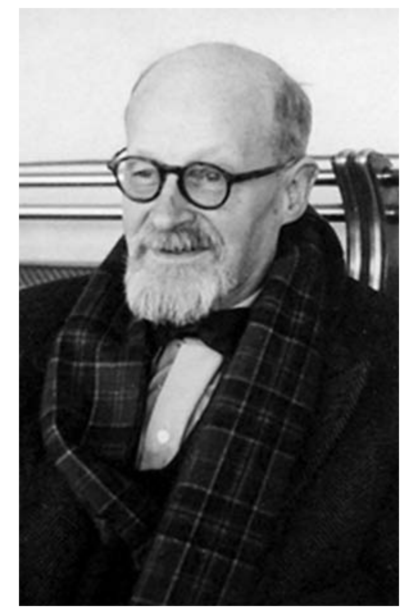
Rudolf Rocker



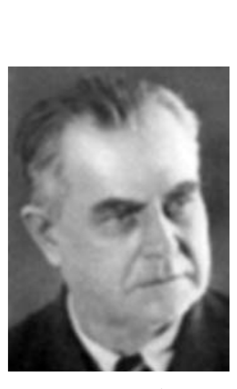
Emma Goldman



Gérard de Lacaze-Duthiers



André Lorulot



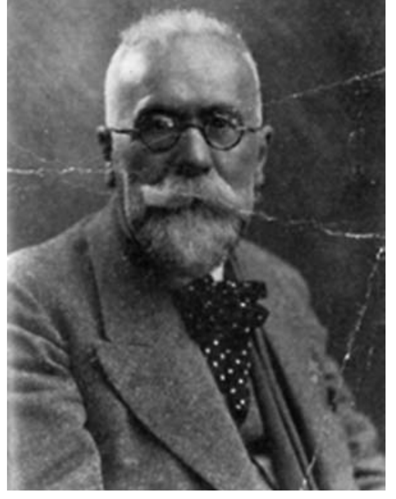
Eugène Humbert



María Lacerda de Moura



Teresa Mañé (*Soledad Gustavo*)

Joan Montseny (*Federico Urales*)



Maria Batet, Federica Montseny, Max Nettlau y Joan Montseny



Federica Montseny



LUIS BULFFI

¡Huelga de Vientres!

MEDIOS PRÁCTICOS PARA EVITAR LAS FAMILIAS NUMEROSAS

SEXTA EDICIÓN

Barcelona

Biblioteca Editorial Salud y Fuerza

1909

Luis Bulffi





Isaac Puente



Higinio Noja Ruiz



José María Vargas Vila



Felipe Alaiz



Der Einzige

und

sein Eigentum.

Von

Max Stirner.

(Kaspar Schmidt.)

Leipzig.

Druck und Verlag von Philipp Reclam jun.



Max Stirner, *El Único y su propiedad*



S'adresser, pour tout ce qui concerne la Rédaction et l'Administration
à E. ARMAND, cité Saint-Joseph, 22, Orléans

Nº 11

E. ARMAND

le stirnérisme

Prix : 20 centimes

Pour la diffusion : le cent. 15 francs



E. ARMAND

TESIS Y OPINIONES

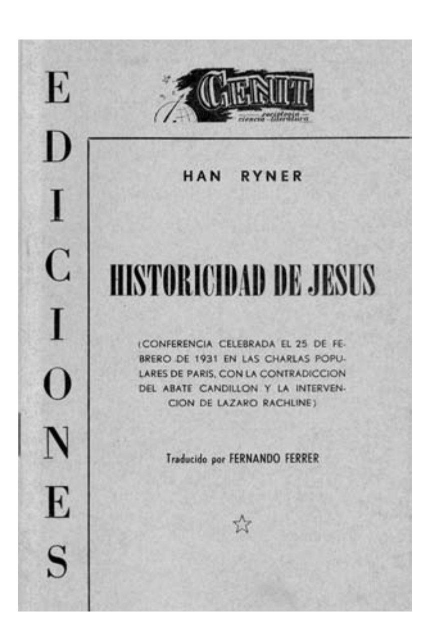
El Anarquismo Individualista

Lo que es, puede y vale

Exponer y proponer,
más nunca imponer.
E. A.

Versión española y Prefacio
de
M. Costa Iscar

BARCELONA
1916



EDICIONES

CENIT

HAN RYNER

HISTORICIDAD DE JESUS

(CONFERENCIA CELEBRADA EL 25 DE FEBRERO DE 1931 EN LAS CHARLAS POPULARES DE PARIS, CON LA CONTRADICCION DEL ABATE CANDILLON Y LA INTERVENCION DE LAZARO RACHLINE)

Traducido por FERNANDO FERRER

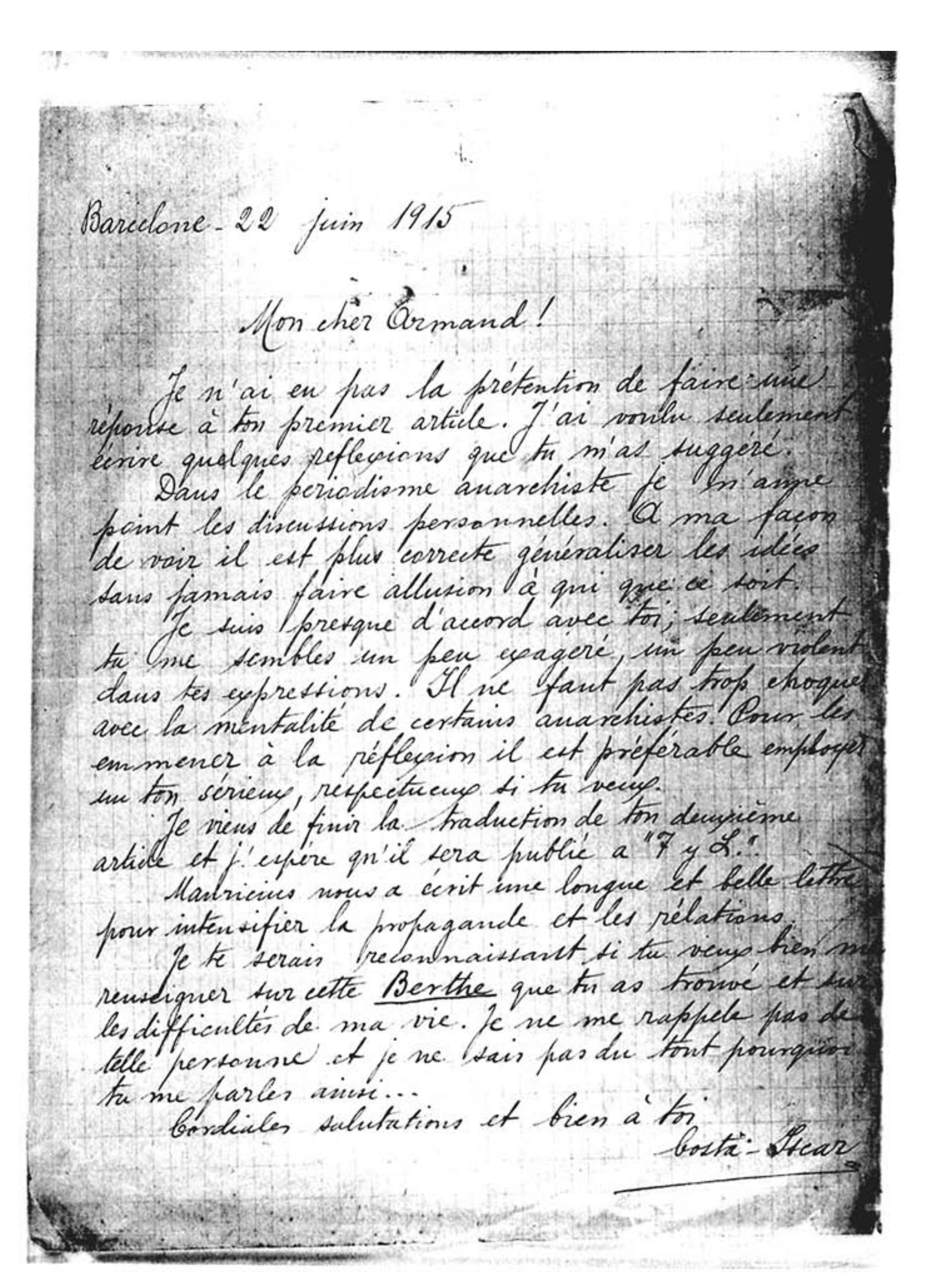


S'adresser, pour tout ce qui concerne la Rédaction et l'Administration
à E. ARMAND, cité Saint-Joseph, 22, Orléans

E. ARMAND

la réciprocité

Prix : 25 centimes



Barcelone - 22 juin 1915

Mon cher Armand!

Je n'ai eu pas la prétention de faire une réponse à ton premier article. J'ai voulu seulement écrire quelques réflexions que tu m'as suggéré.

Dans le periodisme anarchiste je n'aime point les discussions personnelles. À ma façon de voir il est plus correcte généraliser les idées sans jamais faire allusion à qui que ce soit.

Je suis presque d'accord avec toi; seulement tu me sembles un peu exageré, un peu violent dans tes expressions. Il ne faut pas trop choquer avec la mentalité de certains anarchistes. Pour les emmener à la réflexion il est préférable employer un ton sérieux, respectueux si tu veux.

Je viens de finir la traduction de ton deuxième article et j'espère qu'il sera publié a "T y L."

Mauricius nous a écrit une longue et belle lettre pour intensifier la propagande et les rélations.

Je te serais reconnaissant si tu veux bien me renseigner sur cette Berthe que tu as trouvé et sur les difficultés de ma vie. Je ne me rappele pas de telle personne et je ne sais pas du tout pourquoi tu me parles ainsi...

Cordiales salutations et bien à toi.

Costa-Iscar

Carta de Costa Iscar (*Antonio Faciabén*) a Émile Armand

Paris-Orléans-Limoges. — juillet-août 1937. 17e Année. — N° 308-309.



nouvelle époque, fait suite à l'œuvre entreprise depuis mai 1901 par l'ère nouvelle, hors du troupeau, les Réfractaires, par delà la mêlée, etc.

mensuel | **un fascicule : 1 fr. 50** (France, colonies, protectorats) | 1 fr. 75 ailleurs

SOMMAIRE :

COUVERTURE : Parmi ce qui se publie (K. L. G., N., E. A., F. E.). — La scène et l'écran (E. A.). — Glanes, Nouvelles, Commentaires : ceux qui s'en vont, Heil Hitler !, l'aviateur Galy, la crémation en France, alerte aux vivisectionnistes, l'euthanasie volontaire, hormone sexuelle et cancer. — Peintres du dimanche et autres (M. Devaldès). — En marge des compressions sociales : The Llano Colony. — Trois mots aux amis. — En dépouillant notre courrier. — Coopération et Soutien. — Notre ligne de conduite théologique en français et en esthonien. — Service de librairie. — Croquignoles : La grande tante. — Avis et Communications.

ILLUSTRATIONS : Portrait de notre collaborateur L. Barbedette. Reproduction de « Le Bain », par Cézanne.

CITATIONS : Chanfara, A. Mauné, Mo'allaka de Tarafa, Mo'allaka de Zohair, Mourald ed Din'Ettourai, Salah Chari al Rindi.

NOS BALADES

1° DANS LA BANLIEUE DE PARIS
le DIMANCHE 8 AOUT
et
le DIMANCHE 12 SEPTEMBRE
Dans les bois de Maisons-Laffitte

Rendez-vous à la **Porte-Maillot**, départ tram. 62, à 9 h. 30. Pour les retardataires : descendre arrêt du parc à Maisons-Laffitte, prendre la rue en face de l'arrêt, la suivre jusqu'à la porte des Pétrons. Continuer et prendre à gauche au premier rond-point. Poursuivre jusqu'à la clairière. Des flèches **e. d.** indiqueront le chemin.

SE MUNIR DE PROVISIONS

N. B. — Ne pas oublier que nous cherchons, dans nos balades, à réunir des camarades d'accord avec nos thèses et y souscrivant.

2° BANLIEUE D'ORLEANS.

DIMANCHE 15 AOUT : Journée de plein air sur les bords de la Loire. Rendez-vous à 10 h. précises au pont de Vierzon (au bas du boulev. de la Motte-Sanguin).

notre activité à Paris

NOS LECTEURS ET AMIS se réunissent jusqu'à nouvel ordre le 2e lundi du mois, au café du Bel-Air, 2, place Bienvenüe (ex-pl. du Maine), angle avenue du Maine, **à 20 h. 30** (métro Bienvenüe ou Montparnasse).

Le même jour, les camarades désireux de s'entretenir avec E. Armand l'y rencontreront à partir de 15 heures. Renseignements, vente au numéro, abonnements, brochures, librairie.

Lundi 9 août : *L'amour et l'individualiste*, par G. Cogno.

Lundi 13 septembre : *La nature, le travail et les poètes*, par Ch. Alex.

Lundi 11 octobre : *La guerre chez les animaux*, par Ixigrec.

POUR NOS ABONNES SEULEMENT : Centre parisien d'Informations, sur nos thèses, nos campagnes et leur portée, par E. Armand. — **Le mardi qui suit la réunion du 1er lundi du mois,** de **18 h. 30** à **19 h. 30,** café du Bel Air (salle du fond).

adresser tout ce qui concerne l'administration et la rédaction à E. ARMAND 22, cité Saint-Joseph, ORLEANS

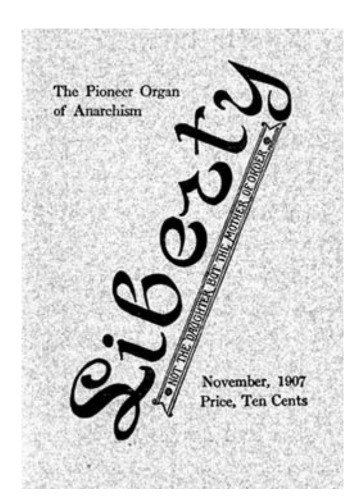
ABONNEMENT MINIMUM : Un an : 12 fr. »; Extérieur : 16 francs

ABONNEMENTS DE PROPAGANDE :
à 3 exemplaires de chaque fascicule. Un an : 28 fr. 50 ; Extérieur : 38 fr. 50
à 5 exemplaires de chaque fascicule. Un an : 38 fr. 50 ; Extérieur : 55 fr. 00
Tout recouvrement d'abonnement par voie postale comporte 2 fr. 50 de frais en plus
Changement d'adresse : Joindre 0 fr. 60 à l'envoi de l'adresse nouvelle

Abonnement « sous enveloppe fermée » : 21 fr. (Extérieur : 30 fr.).

Il ne sera donné suite à aucune réclamation concernant les manuscrits non sollicités et non publiés ou insérés avec corrections, n'importe la provenance. Nous ne pouvons assurer le retour des manuscrits non insérés.

Nous expédions chaque fois que paraît cette revue un certain nombre d'exemplaires à titre de SPECIMEN. Pour nous éviter des frais inutiles, et étant donné la médiocrité de nos ressources, nous prions les personnes auxquelles notre publication ne conviendrait pas, de nous la renvoyer dès réception du premier numéro d'essai. Il ne coûte rien de retourner un périodique, il suffit de le remettre au facteur sans déchirer la bande et sans affranchir. Après trois numéros d'essai DONT AUCUN NE NOUS A ETE RENVOYE, nous nous réservons de faire présenter une quittance d'abonnement par la poste.



"For always in thine eyes, O Liberty!
Shines that high light whereby the world is saved;
And though thou slay us, we will trust in thee."
JOHN HAY.

LIBERTY

Published Bimonthly

Twelve Issues, $1.00; Single Copies, 10 Cents

BENJ. R. TUCKER, *Editor and Publisher*

Office of Publication:

502 SIXTH AVENUE, NEW YORK

Post Office Address:

LIBERTY, POST OFFICE BOX 1312, NEW YORK

"In abolishing rent and interest, the last vestiges of old-time slavery, the Revolution abolishes at one stroke the sword of the executioner, the seal of the magistrate, the club of the policeman, the gauge of the exciseman, the erasing-knife of the department clerk, all those insignia of Politics, which young Liberty grinds beneath her heel."— PROUDHON.



PARIS - Centre de culture et de camaraderie "L'Unique" (Les amis d'E. Armand)

Réunions bi-mensuelles : Café « AU TAMBOUR »

SOMMAIRE

SAMEDI 1er SEPTEMBRE

« Rapport moral »

DIMANCHE 2 SEPTEMBRE

Paul VERLAINE

LUNDI 3 SEPTEMBRE

JÉSUS EST-IL UN MYTHE ?

SAMEDI 3 NOVEMBRE

CLOVIS HUGUES

DIMANCHE 4 NOVEMBRE

EROS et DIONYSOS

LUNDI 5 NOVEMBRE

HAN RYNER

LA SABIDURIA RIENTE

Traducción de COSTA ISCAR

EDICIONES DE "TIERRA Y LIBERTAD"
BARCELONA


LA NOVELA
IDEAL
FLORECIMIENTO
úmero 2
15 céntimos


LA NOVELA
LIBRE
50 cts
MARIANO
GALLARDO
TRES
PROSTITUTAS DECENTES



Iniciales, año 6, n.º 10, octubre de 1934 (IMHB)



Iniciales, año 6, n.º 11, noviembre de 1934 (IMHB)



Bibliografía general

AA. VV. (1991): *Francesc Ferrer i Guàrdia i l'escola moderna*, Ateneu Enciclopèdic Popular, Barcelona.

AA. VV. (2000): *Émile Armand: individualismo anarquista y camaradería amorosa*, Etcétera, Barcelona.

ABELLÓ, Teresa (1982-1983): «La qüestió social i el neomalthusianisme», *Univeritas Tarraconensis*, 5.

—(1985): «El control de natalitat com a mitjà revolucionari a principis de segle: un capítol de la medicina submergida», *Gimbernat. Revista Catalana de la medicina i de la ciència*, vol. V.

—(1987): *Les relacions internacionals de l'anarquisme català (1881-1914)*, Edicions 62, Llibres a l'Abast, Barcelona.

ACKELSBERG, Martha A. (1999): *Mujeres Libres. El anarquismo y la lucha por la emancipación de las mujeres*, Virus editorial, Barcelona.

AEP (1991): *Francesc Ferrer i Guàrdia i l'Escola Moderna*, AEP, Barcelona.

AISA, Ferran (2000): *Una història de Barcelona. L'Ateneu Enciclopèdic Popular* 1902-1999, Virus editorial, Barcelona.

—(2001): «Felip Cortiella i Ferrer (1871-1937)», *Enciclopèdic*, 25, mayo.

AISA, Manel (1999): *L'efervescència social dels anys 20. Barcelona 1917-1923*, Ateneu Enciclopèdic Popular, Barcelona.

—(2001): «Faros. Pinceladas para un ateneo libertario», *Orto*, 119.

ALCALDE, Carmen (1983): *Federica Montseny. Palabra en rojo y negro*, Argos Vergara, Barcelona.

ÁLVAREZ JUNCO, José (1976): *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Siglo XXI, Madrid.

ÁLVAREZ PELÁEZ, Raquel (1985): *Sir Francis Galton, padre de la eugenesia*, CSIC, Madrid.

—(1995): «Eugenesia y darwinismo social en el pensamiento anarquista»; en B. Hofmann, P. Joan i Tous y M. Tietz (eds.): *El anarquismo español y sus tradiciones culturales*, Vevuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid, pp. 29-40.

ANGOSTO, Pedro Luis (2001): *Sueño y pesadilla del republicanismo español. Carlos Esplá: una biografía política*, Biblioteca Nueva, Madrid.

ANTONIOLI, Maurizio y MASINI, Pier Carlo (1999): *Il sol dell'avvenire. L'anarchismo in Italia dalle origini alla Prima Guerra Mondiale*, BFS Edicione, Pisa.

AUBERY, P. (1969): «L'anarchisme des littérateurs au temps du symbolisme», *Le Mouvement Social*, 69, París, pp. 21-34.

BAILIE, William (1906): *Josiah Warren: The First American Anarchist*, Small, Maynard & Co., Boston; en Frederick D. Buchstein: «Josiah Warren: The Peaceful Revolucionist», *Cincinnati Historical Society*, 32 (1974), 61-71, disponible en: Clark Kimberling Home Page, Link from Labade Collection, University of Michigan.

BERTI, Gianfranco (1998): *Il pensiero anarchicho dal Settecento al Novecento*, Pietro Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma.

BONAMUSA, Francesc (ed.) (1991): *La Huelga General. Ayer*, 1, Marcial Pons, Madrid.

BOOKCHIN, Murray (2000): *Los anarquistas españoles. Los años heroicos 1868-1936*, Numa ediciones, Valencia (primera edición 1977).
BRENAN, Gerald (1962): *El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil*, Éditions Ruedo Ibérico, París, 1962 (primera edición: *The Spanish Labyrinth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960).
BUENACASA, Manuel (1966): *El movimiento obrero español 1886-1926. Historia y crítica. Figuras ejemplares que conocí*, editado por la familia y amigos del autor, París.
CÁRDABA, Marciano (1998): *Colectividades agrarias en el Alt Empordà*, trabajo de investigación inédito, Universitat de Girona, Gerona.
CARRASCO, Raphaël (ed.) (1994): *La prostitution en Espagne de l'époque des Rois Catholiques à la IIe République*, Les Belles Lettres (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 526), París.
CASANOVA, Julián (1997): *De la calle al frente. El anarcosindicalismo en España (1931-1939)*, Crítica, Barcelona.
CASSASSAS, Jordi (coord.) (1999): *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya (1808-1975)*, Pòrtic, Barcelona.
CASTELLS, Antoni (1996): *El proceso estatatizador en la experiencia colectivista catalana (1936-1939)*, Nossa y Jara eds., Madrid.
CATTINI, Giovanni C. (2000): «Anarquistes italians a l'Espanya republicana. La visió de Giuseppe Ruozi», *Afers*, 37.
CERRITO, Gino (1977): *Dall'insurrezionalismo alla settimana rossa. Per una storia dell anarchismo in Italia (1881/1914)*, Crescita politica editrice, Florencia, 1977.
CHARTIER, Roger (1992): *El Mundo como Representación. Historia Cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona.
CLEMINSON, Richard (1995): *Anarquismo y homosexualidad*, Huerga y Fierro, Madrid.
—(2002): «Science and Sympathy or Sexual Subversion on a Human Basis? Anarchists in Spain and the WLSR», artículo inédito, Bradford.
CNT (1978): *El Congreso Confederal de Zaragoza*, Zero xyx, Madrid.
CORTI, Analisa (1987): «La Revista Blanca (1923-1936)», *Estudios de Historia Social,* 40-41. Barcelona, pp. 103-264.
DE LUIS MARTÍN, Francisco (1994): *Cincuenta años de cultura obrera en España*, Fundación Pablo Iglesias, Madrid.
DIEZ, Xavier (1999): *Ameu-vos... i no us multipliqueu! Anàlisi del discurs ètico-sexual de l'anarquisme individualista a Catalunya. Ética-Iniciales 1927-1937*, tesina presentada a la Universitat de Girona.
—(2001): *Utopia sexual a la premsa anarquista de Catalunya*, Pagès editors, Lérida.
EALHAM, Christopher (1995): *Policing the Recession: Law and Order in Republican Barcelona 1930-1936*, tesis doctoral, University of Wales, Cardiff.
—(1999): «De la cima al abismo: Las contradicciones entre el individualismo y el colectivismo en el anarquismo español»; en P. Preston (ed.): *La República asediada. Hostilidad internacional y conflictos internos durante la guerra civil*, Península, Barcelona, pp. 147-173.
—(2000): «La gimnasia revolucionaria y el paro. Limitaciones de la utopía anarquista en España, 1931-1937», *Historiar*, 5, pp. 134-156.
—(2001): «Class and the city. Spatial memories of pleasure and danger in Barcelona 1914-1923», *Oral History*, vol. 29, 1, pp. 32-47.
ELORZA, Antonio (1973-74): «La CNT bajo la dictadura 1923-1930», *Revista del Trabajo*, 44-45.
ELORZA, Antonio y LÓPEZ ALONSO, Carmen (1989): *Arcaísmo y modernidad. Pensamiento político en España, siglos XIX-XX,* Historia 16, Madrid.
ESEWEIN, George Richard (1989): *Anarchist ideology and the working-class movement in Spain, 1868-1898*, University of California Press, Berckeley y Los Ángeles.

FABBRI, L.: *El individualismo stirneano en el movimiento anarco*, Antorcha, col. El Roedor, edición artesanal mecanografiada y ciclostilada, s/l, s/f.
FERRER, Rai (Onomatopeya) (1985): *Durruti (1896-1936)*, Ediciones Libertarias Prodhufi, Madrid.
FERRER, Christian (2001): «Misterio y jerarquía», artículo inédito, Buenos Aires, 2001.
FERRO, Marc (1970): *La Gran Guerra 1914-1918*, Alianza Ed., Madrid (primera ed.: La *Grande Guerre 1914-1918*, Gallimard, París, 1969).
FOGUET, Francesc (1999): *El teatre català en temps de guerra i revolució (1936-1939)*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1999.
FONTECHA PEDRAZA, Antonio (1994): «Anarcosindicalismo y violencia. La *gimnasia revolucionaria* para el pueblo», *Historia Contemporánea*, 11.
GABRIEL, P. (1979): *Escrits polítics de Federica Montseny*, Centre d'Estudis d'Història Contemporània, Barcelona.
—(1997): «Reflexions polítiques davant la crisi dels estats liberals»; en P. Gabriel (dir.): *Història de la Cultura Catalana*, vol. VIII, Edicions 62, Barcelona, pp. 81-102.
—(2001): «Vigencias y marginaciones de los estudios de historia del anarquismo en España»; en Francisco Madrid y Claudio Venza: *Antología documental del anarquismo español*, vol. 1, *Organización y revolución. De la Primera Internacional al Proceso de Montjuïc (1868-1896)*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid.
GARCÍA MAROTO, M.ª Ángeles (1996): *La mujer en la prensa anarquista. España 1900-1936*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid.
GIMÉNEZ ARENAS, Juan (1996): *De La Unión a Banat*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid.
GOLDMAN, Emma (1977): La *hipocresía del puritanismo y otros ensayos*, Antorcha, México D.F.
GÓMEZ CASAS, Juan (1977): *Historia de la FAI*, Zero, Madrid (reeditado por Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid).
HÁJEK, Milos (1983): *Historia de la Tercera Internacional*, Crítica, Barcelona (original checo de 1969).
HOROWITZ, Irwing L. (sel.) (1975): *Los anarquistas*, Alianza Editorial, Madrid (en inglés, 1964).
HUMBERT, Jeanne M. (1947): *Eugène Humbert. La vie et l'ouvre d'un néo-malthusien*, La Grande Reforme, París.
ÍÑIGUEZ, Miguel (1984): *Cuadernos para una enciclopedia histórica del anarquismo español*, 21, mayo.
—(2001): *Esbozo de una enciclopedia histórica del anarquismo español*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid, 2001.
ÍÑIGUEZ , Miguel y GÓMEZ, Juan (1996): *Isaac Puente. Médico rural, divulgador científico y revolucionario*, Papeles de Zabalanda, Vitoria.
JOHNSON, Paul (2001): *Estados Unidos. La historia*, Javier Vergara Editor, Barcelona.
KAUTZ, Steven (1995): *Liberalism and Community*, Cornell U.P., Cornell.
LAFFRANQUE, Marie (1987): «Juan Montseny y los intelectuales 1898-1905», *Anthropos*, 78, pp. 42-47.
LEVAL, Gastón (1974): *Colectividades libertarias en España*, Proyección, Buenos Aires.
LEVAL, G.; SOUCHY, A. y CANO RUIZ, B. (1982): *La obra constructiva de la revolución española*, Ed. Ideas, México D.F.
LITVAK, Lily (1988): *La mirada roja. Estética y arte del anarquismo español (1880-1913)*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
—(2001) Musa *libertaria. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid.
LIDÓN, José María (1982): «La reglamentación de la prostitución en España durante los siglos XIX y XX», *Estudios de Deusto*, 69, Bilbao, julio-diciembre, pp. 452-456.

LYONS, Martyn (1997): «Los nuevos lectores del siglo XX: Mujeres, niños, obreros»; en Gugliemo Cavallo y Roger Chartier: *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid.
MADRID, Francisco (1989): *La prensa anarquista y anarcosindicalista en España desde la I Internacional hasta el final de la Guerra Civil*, tesis doctoral inédita, Univeritat de Barcelona, Barcelona.
MADRID, Francisco y VENZA, Claudio (2001): *Antología documental del anarquismo español,* vol. 1, *Organización y revolución. De la Primera Internacional al Proceso de Montjuïc (1868-1896)*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid.
MAINER, José-Carlos (1997): «La cultura europea»; en AA. VV.: *Siglo XX Historia Universal*, vol. 2, *La Europa de la Paz Armada: Luchas sociales, religión y cultura (1905-1914)*, Historia 16, Madrid.
MAITRON (1975): *Le mouvement anarchiste en France* (2 vols.), François Maspero, París.
MALEKAFIS, Edward (1996): *La guerra de España 1936-1939*, Taurus, Madrid.
MANFREDONIA, Gaetano (1990): *L'individualiste anarchiste en France (1880-1914)*, tesis doctoral inédita, Institut d'Études Politiques de París, París.
—(2000): «E. Armand et la Camaraderie amoreuse. Le sexualisme révolutionnaire et la lutte contre la jalousie»; en AA. VV.: *Socialism and Sexuality*, International Institute of Social History, Ámsterdam.
MARÍN, Dolors (1995): *De la llibertat per conèixer al coneixement de la llibertat. L'adquisició de cultura en la tradicio llibetària catalana durant la dictadura de Primo de Rivera i la Segona República Espanyola*, tesis doctoral inédita, Universitat de Barcelona, Barcelona.
—(1997): «La llarga tradició de la revolta. Records i testimonis del procés de construcció de la cultura llibertària a la Catalunya dels anys vint», *Revista d'etnografia de Catalunya*, 11.
MASJUAN, Eduard (2000): *La ecología humana en el anarquismo ibérico*, Icaria, col. Antrazyt, Barcelona.
MAURICE, Jacques (1990): «Présentation. Un nouveau regard»; en *Peuple, mouvement ouvrier, culture dans l'Espagne contemporaine. Cultures pupulaires, cultures ouvrières en Espagne de 1840 à 1936*, Presses Universitaires de Vincennes, Université de Paris VIII, París.
McELROY, Wendy (1998): «Benjamin Tucker, *Liberty*, and individualist anarchism», *The Indepent Review*, invierno, sacado de www.britannica.com.
MINTZ, Frank (1997): *La autogestión en la España revolucionaria,* Ediciones de La Piqueta, Madrid (reeditado por Traficantes de Sueños, Madrid, 2006).
—(1990): «El concepto de revolución en el anarcosindicalismo español de los años 30», *Archipiélago*, 4.
MONJO, Anna: «Afiliados y militantes: la calle como complemento del sindicato cenetista en Barcelona de 1930 a 1939», *Historia y Fuente Oral*, 7, 1992.
MONTSENY, Federica (1987): *Mis primeros cuarenta años*. Plaza y Janés, Barcelona.
—(1987) «Apuntes biográficos de Federico Urales», *Anthropos*, 78, pp. 29-33.
MORALES, Manuel (2002): *Cultura e ideología en el anarquismo español 1870-1910*, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga.
MORENO, Lucas (1997): «Itinerario de un hombre libre: Henry David Thoreau», *El Único. Revista electrónica individualista*, 22/23, Buenos Aires.
MUÑOZ, Vladimiro (1978): prólogo en Ricardo Mella: *Forjando un mundo libre*, Ediciones de La Piqueta, Madrid.
NASH, Mary (1975): *Mujeres Libres*, Tusquests, Barcelona.
—(1975): *Dos intelectuales anarquistas frente al problema de la mujer: Federica Montseny y Lucía Sánchez Saornil*, Universitat de Barcelona, Barcelona .
—(1983): *Mujer, familia y trabajo en España 1875-1936*, Anthropos, Barcelona.
—(1984): «El neomalthusianismo anarquista y los conocimientos populares sobre el control de la natalidad en España»; en M. Nash (ed.): *Presencia y protagonismo. Aspectos de la cultura de la Mujer*, Serbal, Barcelona.

—(1988): «Género, cambio social y la problemática del aborto», *Historia Social*, 2, pp. 19-35.
—(1993): «Maternidad, maternología y reforma eugénica en España 1900-1939»; en Georges Duby y M. Perrot (eds.): *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. V, Santillana, Barcelona.
NAVARRO, Javier (1997): *El paraíso de la razón. La revista* Estudios *(1928-1937) y el mundo cultural anarquista*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia.
—(2001): «Vida asociativa y cultura anarquista durante la Segunda República. El Ateneo Racionalista de Castellón (1931-1937)»; en *Sociabilitat i Àmbit Local. VI è Congrés Internacional d'Història Local de Catalunya*, L'Avenç, Barcelona, diciembre.
NAVARRO MONERIS, José (1988): *Generación Consciente. Sexualidad y control de natalidad en la cultura revolucionaria española*, mecanografiado, Asociación Cultural Alzina, Alicante.
NETTLAU, Max (1978): *La anarquía a través de los tiempos*, Júcar, Madrid.
NÚÑEZ FLORENCIO, Rafael (1991): «Patria y ejército desde la ideología anarquista», *Hispania*, LI/2, 178.
NÚÑEZ ROLDÁN, Francisco (1995): *Mujeres públicas. Historia de la prostitución en España*, Temas de Hoy, Historia de la España sorprendente, Madrid.
OLMEDO ALONSO, Ángel (1991): *El discurso anarquista. Dos aplicaciones metodológicas*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid.
PAZ, Abel (1996): *Durruti en la Revolución española*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid (1.ª ed. española 1978; antes en francés: *Durruti le peuple en armes*, 1972).
—(1994): *Chumberas y alacranes*, E.A., Barcelona.
PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael (1970): *El Grupo «Germinal»: una clave del 98*, Cuadernos Taurus, Madrid; y estudio preliminar en Federico Urales (1977): *La evolución de la filosofía en España*, vol. 2, Laia, Barcelona, esp. pp. 34-63.
PÉREZ LEDESMA, Manuel (1991): «"Ricos y Pobres; Pueblo y Oligarquía; Explotadores y Explotados". Las imágenes dicotómicas en el siglo XIX español», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 10, Madrid, pp. 59-88.
PLANES, Josep Maria (2002): *Els gàngsters de Barcelona*, Proa, Barcelona.
PONS, Agustí (1977): *Converses amb Federica Montseny*, Laia, Barcelona.
RODRÍGUEZ BURREL, Jorge (1987): «Federico Urales: filosofía individualista, anarquismo antiasociativo», *Anthropos*, 78, pp. 47-50.
ROMERO-MAURA, Joaquín (1989): *La rosa de fuego, El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*, Alianza Universidad, Madrid.
ROSSELLÓ, Josep Maria (2000): *Cien años de naturismo. El naturismo libertario (1890-2000)*; publicado bajo el título *La vuelta a la naturaleza. El pensamiento naturista hispano (1890-2000): naturismo libertario, trofología, vegetarismo naturista, vegetarismo social y librecultura*, con prólogo del Dr. José Vicente Martí Boscá, Virus editorial, Barcelona, 2003.
SENABRE LLAVATA, Carmen: «La estética anarquista a través de "La Revista Blanca"», *Anthropos*, *s*uplemento 5, pp. 16-72.
SERRANO, Miguel Ángel (1997): *La ciudad de las bombas. Barcelona y los años trágicos del movimiento obrero*, Temas de hoy, Madrid.
SIGUAN BOEHMER, Marisa (1981): *Literatura popular libertaria. Trece años de «La Novela Ideal» (1925-1938)*, Barcelona.
—(1987): «Federico Urales: un programa de literatura popular libertaria», *Anthropos*, 78, pp. 35-42.
SOLÀ, Pere (1976): *Las escuelas racionalistas en Cataluña (1909-1939)*, Tusquets, Barcelona.
—(1978): *Francesc Ferrer i Guàridia i l'Escola Moderna*, Curial, Barcelona.
—(1978): *Els ateneus obrers i la cultura popular a Catalunya (1900-1939). L'Ateneu Enciclopèdic cultural*, La Magrana, Barcelona.
—(1978): «Els ateneus populars», *L'Avenç*, 9.

SOLÉ I SABATÉ, Josep Maria y VILLARROYA, Joan (1989): *La repressió a la reraguarda de Catalunya (1936-1939),* Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona.
TAVERA, Susanna (1978): «La premsa anarco-sindicalista (1868-1931)», *Recerques*, 8, pp. 85-102.
TAVERA, Susanna y UCELAY DA CAL, Enric (1994): «Grupos de afinidad, disciplina bélica y periodismo libertario (1936-1938)», *Historia Contemporánea*, 9, pp. 167-190.
TESTARD, Jacques (1994): *Le Désir du gène*, Flammarion, París.
UCELAY DA CAL, Enric (1992): «The influence of animal breeding on political racism», *History of European Ideas,* vol. 15, 46, pp. 717-725.
VIDAL, César (2000): *La estrategia de la conspiración. Conjuras antidemocráticas en el siglo XX*, Ediciones B, Barcelona, pp. 157-198.
VIDAL, Ignacio (1975): *Consultorio Psíquico-Sexual: Dr. Fèlix Martí Ibáñez*, Tusquets Editores, Barcelona.
VILAR, Pierre (1995): *Pensar històricament*, Eliseu Climent Editor, Valencia.
WATSON, Peter (2002): *Historia intelectual del siglo XX*, Crítica, Barcelona.
WINTER, J. M. (ed.) (1992): *La primera guerra mundial*, Aguilar, Barcelona.
WOODCOCK, George (1979): *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios*, Ariel, Barcelona.

ANEXOS

I. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS PRIMARIAS

Autor	Título	Edición	Lugar	Fecha	Tema
Armand, E.	Historias de las experiencias de vida en común	Hacer, Col. Utopías	Barcelona	1982	comunidades individualistas
Armand, E.	Obscenité. Pudeur	Sup. *L'en dehors*	Orléans	1932	sexualidad, obscenidad y pudor
Armand, E.	Les maladies Veneriennes	Sup. *L'en dehors*	s/l	1936	sexualidad, enfermedades venéreas
Armand, E.	L'Emancipation sexuelle. L'amour en camaraderie et les mouvements d'avant-garde	Ed. de L'en dehors	París, Limoges y Orleans	1934	sexualidad, liberación, camaradería amorosa
Armand, E.	Le stirnerisme	Sup. *L'en dehors*	Orleans	1934	individualismo, filosofía, Stirner
Armand, E.	Sexualismo revolucionario	Ediciones Mañana	Valencia	1932	sexualidad, revolución sexual
Armand, E.	Les ouvriers, les syndicats et les anarchistes	*L'en dehors*	Orleans	s/f	anarquismo, anarcosindicalismo
Armand, E.	Subversismes sexuels	Ed. de L'en dehors	Orleans	s/f	sexualidad, subversión
Armand, E.	La prostitution et ses multiples aspects	Ed. de L'en dehors	París, Limoges y Orleans	1932	sexualidad, prostitución
Armand, E.	Iniziazione individualista anarchica	Editi a cura degli amici di Armand	Florencia	1956	individualismo, teoría general
Armand, E.	L'eternel problème. Les imposteurs	Ed. de L'en dehors	París	1930	?
Armand, E.	Tesis y opiniones. El anarquismo individualista, lo que es, puede y vale	Imp. Germinal	Barcelona	1916	individualismo, teoría
Armand, E.	Monoandrie, monogamie, le couple.	Ed. de L'en dehors	s/l	1931	modelo familiar
Armand, E.	Les tueries passionelles et le tartufisme sexuel	Ed. de L'en dehors	Limoges	1934	sexualidad, hipocresía
Armand, E.	Milieux de vie en commun et «colonies»	Ed. de L'en dehors	París	s/f	colectivismo
Armand, E.	Formas de vida en común sin estado ni autoridad. Las experiencias económicas y sexuales a través de la historia	Orto	Madrid	1934	individualismo, colectivismo, sexualidad, historia
Armand, E.	Formas de vida en común sin estado ni autoridad	?	s/l	s/f	individualismo, colectivismo
Armand, E.	Libertinaje y prostitución. Grandes prostitutas y famosos libertinos	Bibl. Orto	Valencia	1932	sexualidad, historia, prostitución, promiscuidad
Armand, E.	Lettre ouverte aux travailleurs de chaps.	Ed. de L'en dehors	París	s/f	anarquismo,
Armand, E.	Les précurseurs de l'anarchisme	Ed. de L'en dehors	París	1933	anarquismo, historiografía, biografía
Armand, E.	Le naturisme individualiste	Ed. de L'en dehors (Sup.)	s/l	1931	individualismo, naturismo
Armand, E.	Ce que nous entendos par «liberté de l'amour»	Ed. de L'en dehors (Sup.)	s/l	s/f	sexualidad, amor
Armand, E.	Gentes y comunidades curiosas	Hacer	Barcelona	1982	?
Armand, E.	La reciprocité	Sup de *L'en dehors*	Orléans	1933	individualismo, teoría
Barbusse, Henri	El foc	Col. Balagué	Barcelona	1930	literatura antimilitarista, antimilitarismo
Barbusse, Henri	Le feu	Flammarion	París	1915	antimilitarismo, literatura antimilitarista
Barbusse, Henri	El fuego (Diario de una escuadra)	Cenit, La novela de guerra	Madrid	1930	antimilitarismo, literatura antimilitarista
Bellegarrigue, Anselme	Manifiesto	Síntesis	Barcelona	1977	individualismo, teoría
Devaldés, Manuel	Contes d'un rebelle	L'Idée Libre	Seine-et-Oise	1925	literatura
Devaldés, Manuel	La maternidad consciente. Papel de la mujer en el mejoramiento de la raza	Bibl. Ed. Estudios	Valencia	s/f	eugenismo

Fabbri, Luis	El individualismo stirneano en el movimiento anarco	Antorcha / Col. El roedor	s/l	s/f	individualismo, Stirner
Faure, S.	Anarquía	?	Madrid	1933	anarquismo
Faure, S.	Cómo se deve educar	Antonio Bernardo Canellas	Recife, Pernambuco (Brasil)	1920	educación
Faure, S.	Doze provas da inexistencia de Deus	Bibl. Nova Aurora	Oporto	s/f	ateísmo
Faure, S.	Lo que nosotros queremos / Al pueblo / Gobierno e Iglesia	Tierra y Libertad	Burdeos	1944	anarquismo, anticlericalismo
Faure, S.	Frente al público (cinco conferencias)	Cenit	Toulouse	s/f	?
Faure, S.	La liberté	La brochure mensuelle, 148	París	1935	anarquismo, libertad
Faure, S.	La naissance et la mort des dieux	L'Idée Libre	Herblay	1934	ateísmo
Faure, S.	Does god exist?	Kropotkin Library	Nueva York	s/f	ateísmo
Faure, S.	La question sociale	La brochure mensuelle, 58	París	1927	anarquismo, cuestión social
Faure, S.	Son oeuvre et sa pensée. Textes du Centenaire 1858-1942	Ruche Culturelle (Societé des Amis de Sébastien Faure)	s/l	s/f	biografía Sébastien Faure
Faure, S.	El dolor universal. T. I y II	?	Alcoi	1922	?
Faure, S.	El niño	La Protesta, Temas subversivos, 7	Buenos Aires	1922	educación
Faure, S.	La mujer	La Protesta, Temas subversivos, 6	Buenos Aires	1922	mujer
Faure, S.	La conmoción revolucionaria	La Protesta, Temas subversivos, 11	Buenos Aires	1922	revolución
Faure, S.	Las fuerzas de la revolución	La Protesta, Temas subversivos, 10	Buenos Aires	1922	revolución

Faure, S.	Las familias numerosas	La Protesta, Temas subversivos, 8	Buenos Aires	1922	neomalthusianismo, familia
Faure, S.	La moral oficial y... la otra	La Protesta, Temas subversivos, 5	Buenos Aires	1922	moral
Faure, S.	La falsa redención	La Protesta, Temas subversivos, 1	Buenos Aires	1922	liberación
Faure, S.	La verdadera redención	La Protesta, Temas subversivos, 12	Buenos Aires	1922	liberación
Faure, S.	Los anarquistas	CNT	Toulouse	s/f	anarquistas
Faure, S.	Contestación a una creyente	Bibl. Tierra y Libertad, Imp. Germinal	Barcelona	1916	ateísmo
Faure, S.	Doce pruebas de la inexistencia de Dios	Ateneo Libertario de Vallecas	Madrid	s/f	ateísmo
Faure, S.	Le criminel	L'Émancipateur	s/l	1939	crimen
Faure, S.	Anarquía	Bibl. Rojo y Negro	Barcelona	s/f	anarquismo
Faure, S.	Doce pruebas de la inexistencia de Dios	Conferencia	s/l	s/f	ateísmo
Faure, S.	La verdadera revolución social.	Rojo y Negro	Barcelona	1934	revolución social
Faure, S.	Dios non esiste. Dodici Prove Della Inesistenza Di Dio	Tip. Cronaca Sovversiva	s/l	1915	ateísmo
Faure, S.	La Mujer	Juveniles, Temas subversivos	Toulouse	1955	mujer
Faure, S.	Propos subversifs. Les familles nombreuses	La Librairie Sociale	París	1921	neomalthusianismo, familia
Faure, S.	Temas Subversivos	Más Allá	Valparaíso (Chile)	s/f	?
Faure, S.	Doze Provas da Inexsistencia de Deus	Coop. Cult. Editora Fomento Ácrata	Lisboa	s/f	ateísmo
Faure, S.	El dolor universal	F. Sempere & Cia	Valencia	s/f	?

Faure, S.	El niño	Juveniles, Temas subversivos	Toulouse	1945	educación
Faure, S.	Temas Subversivos	La Protesta	Buenos Aires	1928	?
Faure, S./ Sawa, Alejandro	Doce pruebas de la inexistencia de Dios. Criadero de Curas	Universo, Bibl. Anticlerical	Toulouse	s/f	ateísmo
Faure, Sébastien	Frente al público (cinco conferencias)	Cenit	s/l	s/f (años 50)	?
Faure, Sébastien	La anarquía	Manuel Esteban (Bibl. Sociológica)	Montevideo	1946	anarquismo
Faure, Sébastien	Las doce pruebas de la inexistencia de Dios	Tierra y Libertad	Barcelona	1916	ateísmo
Faure, Sébastien	El dolor universal	Perseo / Col. El libro popular, n.º 25	Barcelona	s/f (años 30)	?
Faure, Sébastien	Mi comunismo (la felicidad universal)	Vértice	Barcelona	s/f	anarquismo, comunismo libertario
Faure, Sébastien	Lo que nosotros queremos	Tierra y libertad, Col. juvenil	Burdeos	1944	anarquismo
Faure, Sébastien	L'imposture religieuse	Elisée-Reclus	París	1944	ateísmo
Faure, Sébastien	Doze provas da inexistencia de deus	Nova Aurora	Oporto	s/f (años 10)	ateísmo
Faure, Sébastien	El Niño	Edic. Juveniles	Toulouse	1955	educación
Faure, Sébastien	Contestación a una creyente	Biblioteca Acción	Barcelona	1910	ateísmo
Faure, Sébastien	La libertad	Estudios	Valencia	s/f	libertad
Faure, Sébastien	Lo que nosotros queremos al pueblo	Tierra y Libertad	Burdeos	1944	anarquismo, teoría
Faure, Sébastien	El dolor universal (Conclusión)	Perseo, El libro popular, 29	Barcelona	s/f	?
Faure, Sébastien	Mon Communisme	Ed. du group des amis de S. Faure	París	s/f	comunismo libertario

Faure, Sébastien	Doce pruebas de la inexistencia de Dios	Universo	Toulouse	s/f	ateísmo
Faure, Sébastien	La doleur universelle	?	París	1921	?
Faure, Sébastien	Los crímenes de Dios	Bibl. de propaganda anárquica del grupo «Los Ácratas»	Buenos Aires	1897	ateísmo
Faure, Sébastien	La podredumbre parlamentaria	La protesta, Temas subversivos	Buenos Aires	1922	antipoliticismo
Faure, Sébastien	Los oficios odiosos	La Protesta, Temas subversivos, 9	Buenos Aires	1922	?
Faure, Sébastien	L'orateur populaire	La Bonne Collection	París	s/f	?
Faure, Sébastien	Las doce pruebas de la inexistencia de Dios	Publicaciones Ácratas, El sembrador	Andorra (Teruel)	?	ateísmo
Faure, Sébastien	Contestación a una creyente	Tierra y Libertad	Barcelona	1916	ateísmo
Faure, Sébastien	El dolor universal (continuación)	Perseo (el libro popular)	Barcelona	s/f (años 30)	?
Faure, Sébastien / Barbedette, L. /Méric, V.	La veritable revolution sociale	Ed. de l'Encyclopédie Anarchiste	París	1933	revolución social
Ferrándiz, Dr. V. L.	Enfermedades del hígado	Salud y Vida	s/l	s/f	naturismo
Ferrándiz, Dr. V. L.	Baños de sol y de aire. Precauciones y prácticas	Lib. Sintes	Barcelona	s/f	naturismo
Ferrándiz, Dr. V. L.	La hernia. Cómo se evita, cómo se cura por la medicina natural	Inst. Naturista Ferrándiz	Barcelona	s/f	naturismo, medicina natural
Gallardo, Mariano	El sexo, la prostitución y el amor	Universo, Col. «El Mundo al día»	Toulouse	s/f	sexualidad
Goldman, Emma	La hipocresía del puritanismo y otros ensayos	Antorcha	México D,F,	1977	amor libre

Lacaze-Duthiers, Gérard de	Mannuels et intellectuels	Ed. L' en dehors	París	1932	mundo intelectual
Lacerda de Moura, María	Servicio militar obrigatoiro para a muller?	A Sementeira	Sao Paulo (Brasil)	1933	antimilitarismo, feminismo
Lazarte, Dr. Juan	La revolución federalista en la crisis argentina	Radar	Buenos Aires	s/f	revolución, federalismo, Argentina
Lazarte, Dr. Juan	La revolución sexual de nuestro tiempo	Tierra y Libertad	Barcelona	1933	sexualidad, revolución sexual
Lazarte, Dr. Juan	Crisis de las democracias	Imán	Buenos Aires	1935	antipoliticismo
Lazarte, Dr. Juan	Moralité ou sexualité? Sur la voie du bonheur	Ed. L'en dehors	Limoges	s/f	sexualidad, moral sexual
Lazarte, Dr. Juan	Du vrai progrès	Ed. L'en dehors	s/l	s/f	anarquismo, concepto de progreso
Lorulot, André	Le cinéma et le rationalisme	L'Idée libre	Francia	1927	arte, cine
Lorulot, André	La toile d'Araignée. Pièce en un acte et deux tableaux	L'Idée Libre, Col. La documentation antireligieuse, n.º 66	Herblay	1938	literatura, teatro
Lorulot, André	Les Stigmatisés	L'Idée Libre	Herblay	s/f	individualismo
Lorulot, André	La verité sur la «Vièrge» de Boulogne	L'Idée libre	Herblay	s/f	ateísmo y religión
Lorulot, André	L'education sexuelle et amoreuse de la femme	L'Idée Libre	Herblay	s/f	sexualidad, educación sexual
Lorulot, André	La menace du vatican	L'Idée Libre, Col. Doc antireligieuse	Herblay	1939	ateísmo, anticlericalismo
Lorulot, André	Le catholicisme et la crise mondiale	L'Idée Libre	Herblay	s/f	ateísmo, crítica a la religión
Lorulot, André	Le procès du Chevalier de La Barre	Ligue d'action anticatholique	Conflans Honorine Francia	1921	ateísmo
Lorulot, André	Les religions -Le Vatican et la Guerre-	L'Idée Libre	Herblay	set. 1949	ateísmo, anticlericalismo

Lorulot, André	La perfidie clericale. Les jésuites à l'oeuvre	L'Idée Libre	Herblay	1930	ateísmo, anticlericalismo
Lorulot, André	L'invasion	L'Idée Libre	s/l	1921	antimilitarismo, teatro
Lorulot, André	Les catholiques, la paix et la Societé des Nations. Controversie publique entre Desgranges et Lorulot	L'Idée Libre	Conflans Honorine Francia	1927	anticlericalismo, pacifismo
Lorulot, André	Dieu à l'école.	L'Idée Libre	Herblay	1930	ateísmo, educación
Lorulot, André	Le peuple est-il exploité?	L'Idée Libre	Saint Étienne	1919	anarquismo, explotación obrera
Lorulot, André	L'Espagne en feu. Conference par...	L'Idée libre	Herblay	s/f	política internacional, España
Lorulot, André	Morale et education sexuelles	Bibl. Philosophique du Fauconnier	París	1922	sexualidad, educación sexual, moral sexual
Lorulot, André	Crime et societé	Libraire Stock	París	1923	ilegalismo
Lorulot, André	Pour ou contre la confession?. Controversie publique entre MM L'Abbe Viollet et André Lorulot	L'Idée Libre	Herblay	s/f (1928?)	ateísmo, religión
Lorulot, André	Entre los lobos	Imp. Juan Pueyo	Madrid	1923	literatura anarquista-individualista
Lorulot, André	Le Pape et la Guerre contre l'Abyssine	L'Idée Libre, Doc. Antireligieuse	Herblay	1935	ateísmo, anticlericalismo, antimilitarismo
Lorulot, André	Les grandes conversions. Le biologiste Ch. Nicolle	L'Idée Libre, Doc. Antireligieuse	Herblay	feb. 1938	ateísmo, biografía Ch. Nicolle
Lorulot, André	L'église et la limitations des naissances	L'Idée Libre	Seine et Oise	s/f	neomalthusianismo, posición de la Iglesia

Martínez Rizo, Alfonso	El paro forzoso. Los parados se mueren de hambre mientras la burguesía amasa fortuna	Mar. Div. Sociológica, n.º 25	Barcelona	s/f	economía, desocupación
Martínez Rizo, Alfonso	Agrarismo. El abandono del campo es paro en la ciudad. El paro en la ciudad trae la pobreza campesina	Mar. Div. Sociológica, 22	Barcelona	s/f	economía, migraciones campo-ciudad
Martínez Rizo, Alfonso	Parlamentarismo. Intervencionismo del Estado en los conflictos sociales y la acción directa	Mar. Div. Sociológica, 15	Barcelona	s/f	política, parlamentarismo y anarquismo
Martínez Rizo, Alfonso	Sexualismo. Aspectos sociológicos de la sexualidad. La prostitución es el efecto más repugnante del capitalismo	Mar. Div. Sociológica, 20	Barcelona	s/f	sexualidad, prostitución
Martínez Rizo, Alfonso	Comunismo libertario	Mar. Div. Sociológica, 16	Barcelona	s/f	comunismo libertario
Martínez Rizo, Alfonso	Militarismo	Mar. Div. sociológica, 14	Barcelona	s/f	antimilitarismo
Martínez Rizo, Alfonso	La aventura marroquí. Sangre, hierro y oro. La explotación por la plutarquía del soldado	Mar. Div. Sociológica, 19	Barcelona	s/f	antimilitarismo, anticolonialismo, política colonial, Marruecos
Martínez Rizo, Alfonso	El federalismo en el mundo. Explicación de los estatutos federales de todas las federaciones	Mar. Div. Sociológica, 7	Barcelona	s/f	política, federalismo
Martínez Rizo, Alfonso	Capitalismo	Mar. Div. Sociológica, 8	Barcelona,	s/f	economía, capitalismo
Martínez Rizo, Alfonso	Anarquismo. Ideología de los elementos españoles. Socialistas, anarquistas, sindicalistas y comunistas	Mar. Div. Sociológica, 2	Barcelona	s/f	anarquismo, ideología, España
Martínez Rizo, Alfonso	Comunismo	Mar. Div. Sociológica, 4	Barcelona	s/f	comunismo
Martínez Rizo, Alfonso	El triunfo de la pobreza	Rev. Blanca, La novela ideal, 311	Barcelona	s/f	literatura anarquista

Martínez Rizo, Alfonso	Sindicalismo. Ideología y significación de los elementos españoles, socialistas, anarquistas, sindicalistas y comunistas.	Mar. Div. Sociológica, 3	Barcelona	s/f	sindicalismo
Martínez Rizo, Alfonso	El socialismo español. Ideología y significación de los elementos españoles socialistas, anarquistas, sindicalistas y comunistas	Mar. Div. Sociológicas, 1	Barcelona	s/f	socialismo
Martínez Rizo, Alfonso	Europa contemporánea	Mar	Barcelona	s/f	Europa contemporánea
Martínez Rizo, Alfonso	1945. El advenimiento del comunismo libertario	Mañana	Valencia	1932	comunismo libertario, utopía
Martínez Rizo, Alfonso	El amor dentro de 200 años (La vida futura sexual). Visión novelesca de rebeldías futuras	Orto	Valencia	1932	sexualidad, utopía sexual
Mella, Ricardo	Forjando un mundo libre	La Piqueta	Madrid	1978	individualismo, teoría
Mella, Ricardo	Ideario	Producciones editoriales	Barcelona	1978	individualismo, teoría
Neuens, Dr.	Naturismo Médico	Iniciales	Barcelona	1932	naturismo
Remarque, Erich Maria	Sin novedad en el frente	España	Madrid	1929	antimilitarismo, literatura antimilitarista
Remarque, Erich Maria	À l'Ouest rien de nouveau	Librairie Stock	París	1929	antimilitarismo, literatura antimilitarista
Ryner, Han	El aventurero del amor	Costa	Barcelona	s/f	literatura, amor, individualismo
Ryner, Han	Une conscience pendant la Guerre. L'affaire Gaston Rolland	La brouchure mensuelle, n.º 3	París	1923	antimilitarismo, biografía Gaston Rolland
Ryner, Han	La sabiduría riente	Maucci	Barcelona	s/f	filosofía
Ryner, Han	Polémica sobre el casamiento filosófico	Iniciales	Barcelona	1934	amor, amor filosófico
Ryner, Han	La Grecia Libertaria. (Historia crítica)	Cenit	s/l	1956	historia, filosofía, Grecia, estética clásica

Ryner, Han	Les surhommes (Roman prophétique)	G. Crès et Cie	París	1929	literatura, filosofía
Stirner, Max	El falso principio de nuestra educación	J. Olañeta	Barcelona	1989	individualismo
Stirner, Max	El único y su propiedad	Nosotros	Valencia	1937	individualismo
Stirner, Max	De l'Éducation	Spartacus	París	1974	individualismo, educación individualista
Tarassov, N.	El proletariado ante el sexo (el derecho al aborto)	Orto	Valencia	1932	eugenismo, aborto
Thoreau, Henry David	Walden. La desobediencia civil	Ediciones del Cotal	Barcelona	1976	desobediencia civil
Vachet, P.	Nudismo, Naturismo, Vegetarismo	Iniciales	Barcelona	s/f 1933?	nudismo, naturismo
Valentí Camp, Santiago	Bosquejos sociológicos	Llib. Fernando Fé	Madrid	1899	?
Valentí Camp,, Santiago	Éxodo al paraíso. Un ensayo de comunismo libertario	Tip. Emporium SA	Barcelona	1933	comunismo libertario, utopía
Valentí Camp, Santiago	Pedro Kropotkin. Su ejecutoria en el pensamiento y en la actividad social	Luis Morote Edit.	Valencia	193?	biografía Kropotkin, anarcocomunismo
Valentí Camp, Santiago	Hellen Key o la libertad de amar y la mujer de mañana	Cuadernos de Cultura	Valencia	1933	amor libre, liberación sexual, mujer

II. ÍNDICE ALFABÉTICO DE ARTÍCULOS

Autor	**Título**	**Referencia**	**Tema**
Alaiz, Felipe	El Peligro Rojo	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 16-20	amor libre, adulterio
Alaiz, Felipe	Clase, superclase y subclase	*Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 6-9	clase social
Alaiz, Felipe	Teoría del español furtivo y del español oficioso	*Nosotros*, 5, febrero 1938, pp. 9-11	dos Españas
Alaiz, Felipe (*Rodela*) (n. 4, p. 47)	El clima social confortable	*Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 19-21	individualismo, asociacionismo
Alba, Germina	Racionalización del naturismo	*Iniciales,* 7/6, junio 1935, pp. 6/7	naturismo
Albajes	Los concursos de belleza	*Iniciales,* 5/7, julio de 1933, p. 12	sexualidad, condición femenina
Amigos del teatro del pueblo	El manifiesto. A los centros, ateneos, juventudes y al pueblo en general	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), p. 45	teatro, manifiesto
Antilli, T.	La flor del camino	*Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 17-18	?
Antín, Mario	El amor	*Ética*, 4, abril 1927	amor libre
Armand, E.	Monoandra - monogamia - la pareja	*Iniciales,* 4/7, julio 1932, pp. 5-7	amor libre, amor plural
Armand, E.	Mi reino no es de este mundo	*Ética*, 5, mayo 1927, p. 27	individualismo, principios
Armand, E.	Nuestro individualismo (II)	*Al Margen*, 4, diciembre 1937, p. 4	individualismo, filosofía
Armand, E.	Individualismo. Anarquismo individualista	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 24-27	individualismo, escuelas individualistas
Armand, E.	El individualista	*Iniciales,* 5/1, enero 1933, p. 14	individualismo, características
Armand, E.	Lo que queremos los individualistas	*Iniciales,* 7/1-5, enero a mayo 1935, p. 14	individualismo, principios generales
Armand, E.	Nuestro idealismo	*Ética*, 4, abril 1927, pp. 17-19	individualismo, principios generales
Armand, E.	Divulgación del anarquismo individualista	*Iniciales,* 7/10, octubre 1935, p. 6	individualismo, principios generales
Armand, E.	El anarquismo como vida y actividad individuales	*Iniciales,* 4/4, abril 1932, p. 9	individualismo, revolución cotidiana

Armand, E.	El nudismo	*Iniciales,* 4/6, junio 1932, p. 5	naturismo, nudismo
Armand, E.	Max Stirner: su vida y su obra	*La Revista Blanca*, 80, septiembre 1926, pp. 237-241	individualismo, stirnerismo
Armand, E.	Nuestro individualismo (I)	*Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 6	individualismo, principios generales
Armand, E.	Nuestro individualismo (III)	*Al Margen*, 5, marzo 1938, p. 4	individualismo, filosofía
Armand, E.	Nuestro Individualismo (IV)	*Al Margen*, 6, marzo 1938, p. 6	amor libre, amor plural
Arqués, Dr. R.	Divulgaciones científicas. El peligro venéreo	*Iniciales,* 2/3, abril 1930, pp. 25-28	sexualidad, enfermedades venéreas
Bakunin, M.	Llamado a la insurrección	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), pp. 25-26	revolución
Barnard, P. A.	La pluralidad en el amor	*Iniciales,* 4/11, noviembre 1932, pp. 3-5	amor libre, amor plural
Belda, Agustín	Generación consciente	*Ética*, 11, noviembre 1927, pp. 25-26	sexualidad, eugenismo, neomalthusianismo
Bertrand, Julia	Disertación sobre la belleza	*Ética*, 3, marzo 1927, pp. 10-11	sexualidad, condición femenina
Besnard, Pierre	Han Ryner ha muerto	*Al Margen*, 5, marzo 1938, p. 4	Ryner
Betances, Clotilde	Las tragedias del himen	*Iniciales,* 6/7, julio 1934, pp. 13-14	sexualidad, moral
Blazquez, J. M.	Detractores del anarquismo individualista	*Al Margen*, 4, diciembre 1937, p. 6	individualismo, crítica
Blázquez, J. M.	Falta revolucionar las conciencias	*Al Margen*, 6, marzo 1938, p. 1	individualismo, filosofía
Brazil, Jaime	Libros: Formas de vida en común sin estado ni autoridad	*Iniciales,* 8/2, febrero 1936, p. 8	biografía
Burle, Maria	El certificado prenupcial	*Iniciales,* 4/3, marzo 1932, pp. 3-4	eugenismo, neomalthusianismo
Byington, Stephen	La Agresión, el Gobierno, la Violencia, la Propaganda actual	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 14-15	anarquismo, definición
Campo, Floreal del	Detente, procreación	*Iniciales,* 7/1-5, enero-mayo 1935	neomalthusianismo

Campo, Floreal del	Para ser anarquista hay que ser naturista	*Iniciales,* 7/7, julio 1935	naturismo
Campo, Silvestre del	Palabras de un individualista. Soñar despierto	*Ética*, 9, septiembre 1927, pp. 18-19	individualismo, principios
Campo, Silvestre del	Por el desnudo integral	*Iniciales,* 2/4, agosto 1930, p. 42	naturismo, nudismo
Cárdenas, Raúl F.	Esterilización y eugenesia	*Iniciales,* 7/9, septiembre 1935	eugenismo
Casellas, Edgardo	Libros: Revolución sexual de nuestro tiempo. Del Dr. Lazarte	*Iniciales,* 4/8, agosto 1932, p. 10	biografía
Cercos	El niño	*Al Margen*, 2, octubre 1937, p. 6	educación
Cercos	Diálogo intrascendente en rededor del amor libre	*Al Margen*, 4, diciembre 1937, p. 7	amor libre, liberación sexual
Chardón, Pedro	Individualismo y sociabilidad	*Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 8	individuo y sociedad
Clara Luz (F. Montseny?)	Sueños	*Ética*, 24, enero 1929, p. 37	sexualidad, condición femenina
Cortés, Vicente G.	Apreciaciones del momento. Los acontecimientos de España no deben ser juzgados a la ligera	*Al Margen*, 2, oct. 1937	Guerra Civil
Costa Iscar	No hagas a otro lo que no quieras para ti	*Al Margen*, 2, 1937, p. 2	antiautoritarismo, igualitarismo
Costa Iscar	Hacia una revolución integral sin violencia	*Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 14-18	individualismo, revolución
Costa Iscar	No hagas a otro lo que no quieras para ti	*Al Margen*, 2, 1937, p. 2	individualismo, filosofía
Curtis, W.	La ética stirneriana	*Al Margen*, 6, marzo 1938, p. 2	individualismo, stirnerismo
Descleuze, J.	El arte literario francés	*La Revista Blanca*, 82, 84	individualismo, estética literaria
Devaldés, Manuel	Individualismo. Anarquismo egoísta (I)	*Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 24-29	individualismo, filosofía
Devaldés, Manuel	Individualismo. Anarquismo egoísta (II)	*Nosotros*, 5, febrero 1938, pp. 24-29	individualismo, filosofía
Devaldés, Manuel	Maternidad consciente	*Iniciales,* 1-5, agosto 1929, pp. 99-101	eugenismo

Devaldés, Manuel	La esterilización	*Ética*, 24, enero 1929, pp. 21-22	eugenesia
Díaz, David	El amor, la mediocridad y la rutina	*Ética*, 12, enero 1928	amor libre
Dorcy, Christian	Ana Armandy nos habla de la educación sexual	*Iniciales*, 1/5, agosto 1929, p. 101	sexualidad, educación sexual
Dróvar, León	Libros. Servicio militar obligatorio para la mujer, de María Lacerda de Moura	*Iniciales*, 5/6, junio 1933, p. 3	antimilitarismo
Dróvar, León	Libros: feminismo y sexualidad	*Iniciales*, 5/6, junio 1933, pp. 3-4	sexualidad, condición femenina
Dróvar, León	El placer del estudio	*Iniciales*, 1/5, agosto 1929, p. 112	educación, estudios
Dróvar, León	Cribando ideas. ¿Imperfecta la naturaleza?	*Iniciales*, 6/6, junio 1934	neomalthusianismo
Dróvar, León	Cribando ideas. Pórtico	*Iniciales*, 6/1, enero 1934	neomalthusianismo, anticonceptivos
Dróvar, León	Pórtico. Cribando ideas	*Iniciales*, 5/7, julio 1933, p. 1	individualismo, relación con otros grupos
Dróvar, León	A la hora de la reflexión	*Iniciales*, 6/7, julio 1934, p. 1	individualismo, revolución cotidiana
Dróvar, León	A la hora de la reflexión	*Iniciales*, 6/7, julio 1934	individualismo, revolución cotidiana
Dróvar, León	Libros. Federico Urales. Mi vida	*Iniciales*, 2/3, abril 1930, sup. 6	individualismo, relación con otros grupos
El grupo editor	Propósitos, Editorial, Revista y Biblioteca Nosostros	*Nosotros*, 1 (oct. 1937?), pp. 37-40	*Nosotros*, objetivos editoriales
El grupo editor	Nueva dirección	*Nosotros*, 2, noviembre, 1937, p. 2	*Nosotros*, cambios en la dirección
Elizalde, J.	Gerardo de Lacaze Duthiers	*Ética*, 12, enero 1928, pp. 10-11	biografía
Estévez, Antonio	Aspectos humanos	*Ética*, 9, septiembre 1927, pp. 25-26	individualismo, naturismo
Fieldman	La Música y el Cine	*Nosotros*, 5, febrero 1938, pp. 40-42	arte, música, cine
Fontaura	Los expropiadores de tierra en Caudete	*Al Margen*, 2, octubre 1937, p. 6	individualismo, colonias individualistas
Fontaura	Ligeras consideraciones en torno al egoísmo (I)	*Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 6	individualismo, egoísmo

Fontaura	Ligeras consideraciones en torno al egoísmo (II)	*Al Margen*, 4, diciembre 1937, p.3	individualismo, egoísmo
Fontaura	La asociación, garantía de libertad	*Al Margen*, 6, marzo 1938, p. 5	individualismo, asociacionismo
Fontes, Ida	De mi pensar	*Iniciales*, 1/8, octubre 1929, p. 131	individualismo, principios generales
Forel, Dr. Augusto	El aborto artificial	*Ética*, 3, marzo 1927	neomalthusianismo, aborto
Galindo Cortés, Vicente	Apreciaciones del momento. Los acontecimientos de España no deben ser juzgados a la ligera	*Al Margen*, 2, octubre 1937	individualismo, Guerra Civil
Galindo Cortés, Vicente	Naturistas e individualistas	*Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 3	individualismo, naturismo
Galindo Cortés, Vicente	Con la muerte de Han Ryner, el individualismo pierde a una de sus figuras más representativas	*Al Margen*, 5, marzo 1938, p. 1	Ryner
Galindo Cortés, Vicente	El sentido de superación individual en la producción dramática de Ibsen	*Al Margen*, 6, marzo 1938, p. 2	Ibsen
Galindo Cortés, Vicente (*Fontaura*)	Consideraciones. El derecho a la libre experimentación	*Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 10-14	individualismo, experimentos sociales y económicos
Galindo Cortés, Vicente (*Fontaura*)	A través de nuestro correo	*Iniciales*, 8/5, mayo 1936, p. 6	individualismo, asociacionismo
Gallardo, Mariano	Libertad sexual y naturismo	*Iniciales*, 6/10, octubre 1934, pp. 7-8	sexualidad, liberación sexual
Gallardo, Mariano	Sexualismo y naturismo	*Iniciales*, 6/6, junio 1934, p. 10	sexualidad, naturismo, contracepción
Gallardo, Mariano	La prostitución sexual	*Iniciales*, 9/2, mayo 1937, pp. 7-8	sexualidad, prostitución
Gallardo, Mariano	La sexualidad de los niños	*Iniciales*, 7/7, julio 1935, p. 12	sexualidad, educación sexual
Gallardo, Mariano	La feria sexual	*Iniciales*, 7/6, junio 1935, p. 12	amor libre, matrimonio
Gallardo, Mariano	El amor plural no es vicio	*Iniciales*, 7/8, agosto 1935	amor libre, amor plural
Gallardo, Mariano	Llamamiento	*Iniciales*, 8/5, mayo 1936, pp. 12-14	amor libre, amor plural, camaradería amorosa

Gallardo, Mariano	La vida sexual sin el amor	*Al Margen*, 4, diciembre 1937, p. 6	amor libre, liberación sexual
Giménez Igualada, José	El individualismo y el arte	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), pp. 22-23	individualismo y arte
Giménez Igualada, José	Divagaciones egoístas. El interés de ser amado (a la manera de cuento)	*Nosotros*, 5, febrero 1938, pp. 32-36	individualismo
Giménez Igualada, M.	Reflexiones	*Al Margen*, 4, diciembre 1937, p. 9	amor libre, amor plural
Giménez Igualada, Manuel	Stirner y su obra	*Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 36-42	biografía, reivindicación de Stirner
Giménez Igualada, Miguel	Anarquismo e individualismo	*Nosotros*, 1, s/f(oct. 1937?) pp. 16-18	individualismo
Giménez Igualada, Miguel	Virilidad	*Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 11-12	individualismo, fuerza creadora de la revolución
Giménez Igualada, Miguel	La escuela y el niño	*Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 43-44	individualismo, pedagogía
Giménez Igualada, Miguel	El anarquismo	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 12-14	anarquismo, definición
Giménez Igualada, Miguel	Posición firme y actitud clara	*Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 3-5	Guerra Civil
Giménez Igualada, Miguel	La moral contra natura	*Al Margen*, 5, marzo 1938, p. 5	amor libre, anomalías sexuales, castidad
Giménez Igualada, Miguel (?)	Invitación. Por Han Ryner	*Nosotros*, 5, febrero 1938, pp. 3-5	necrológica, Han Ryner
Giménez Igualada, Miguel (?)	Irreverencias. Asocial. El cercado.	*Nosotros*, 5, febrero 1938, pp. 30-31	individualismo, asocial
Goldman, Emma	La tragedia de la emancipación femenina	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 6-11	mujer, emancipación femenina
González Pacheco, Rodolfo	España. Nuestra revolución. El segundo día. Las colectividades. ¡Coño! Ganar la guerra	*Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 6-10	guerra y revolución
González Pacheco, Rodolfo	Leído y visto	*Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 47-48	crítica bibliográfica
González Pacheco, Rodolfo	Carteles. Trabaja	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 28-29	anarquismo, trabajo
González Pacheco, Rodolfo	Los pies descalzos	*Nosotros*, 4, enero 1938, p. 30	mujer, explotación femenina

González Pacheco, Rodolfo (?)	Carteles. Nadie se muere la víspera. Las barricadas. Barcelona. Pensamientos	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), pp. 27-30	guerra y revolución
González Pacheco, Rodolfo (?)	Teatro del Pueblo	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), p. 43	teatro
González Pacheco, Rodolfo	Carteles. Frío. Todo. Comunismo	*Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 31-34	anarquismo y comunismo
Gual, J.	A los camaradas afines. Podemos hacer algo práctico	*Al Margen*, 5, marzo 1938, p. 6	individualismo, asociacionismo
Guanche	¿El desnudo, es inmoral?	*Iniciales,* 7/6, junio 1935	naturismo, nudismo
Guanche	¡Juventud, desnúdate!	*Iniciales,* 6/6, junio 1934, p. 3	naturismo, nudismo
Guerrero, Juan	La otra revolución	*Al Margen*, 4, diciembre 1937, p. 7	individualismo, relación con otros grupos
Hardy, Dr.	El aborto	*Iniciales,* 5/4, abril 1933, p. 9	neomalthusianismo, aborto
Hardy, Dr.	Procedimientos abortivos (I)	*Iniciales,* 5/5, mayo 1933, p. 2	neomalthusianismo, aborto
Hardy, Dr.	Procedimientos abortivos (II)	*Iniciales,* 5/6, junio 1933, pp. 9-10	neomalthusianismo, aborto
Heliófilo	El ciego de la visión sublime	*Ética*, 9, septiembre 1927	amor libre, infidelidad
Humbert, Juana	Maternidad consciente	*Iniciales,* 5/4, abril 1933, pp. 2 y 15	neomalthusianismo
Huot, Maria	Procreación y paro forzoso (II)	*Iniciales,* 4/3, marzo 1932, pp. 8-10	neomalthusianismo
I. (¿Igualada?)	Correo nuestro	*Nosotros*, 5, febrero 1938, pp. 47-48	correspondencia
Igualada	Nuestros artistas. La obra de Gustavo Cochet en la Exposición de Primavera de Barcelona	*Nosotros*, 1, s/f(oct. 1937?), pp. 35-36	arte, crítica artística
Iniesta, Juan de	Momentos aurorales	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), pp. 41-42	anarquismo, desconocimiento de los anarquistas
Iniesta, Juan de	Los más desgraciados	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 44-49	anarquismo y pobreza
Iniesta, Juan de	Dos caminos	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, p. 46	revolución, anticomunismo

Iniesta, Juan de	Maridajes imposibles. Anarquismo y política	*Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 19-20	anarquismo, política
Iniesta, Juan de	Tolstoi. ¿Fue un individualista?	*Nosotros*, 5, febrero 1938, pp. 43-46	individualismo, Tolstoi
Irreverente	Calidoscopio. Ese no es el buen camino de la otra mitad	*Iniciales,* 2/5, diciembre 1930, p. 56	sexualidad, condición femenina
Irreverente	Calidoscopio. Dos clases de escolares	*Iniciales,* 8/4, abril 1936, p. 15	educación
Irreverente	Calidoscopio. Unas loas y unas irreverencias (incompatibles)	*Iniciales,* 2/1, enero 1930, sup. 3	naturismo, asociacionismo
Isabel	Esterilidad	*Iniciales,* 8/5, mayo 1936, pp. 16-17	neomalthusianismo
Jardinero, J.	Naturismo e idealismo	*Ética*, 5, mayo 1927	naturismo
Jougla, Emilio	Pablo Vigné d'Octon	*Ética*, 12, enero 1928, p. 14	biografía
Julián	Las tribus (historia para niños)	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), p. 34	historia, contra la colonización de América
La administración	Administrativas	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, p. 48	comunicaciones adminstrativas
La administración	Administrativas	*Nosotros*, 4, enero 1938, p. 48	notas administrativas
La administración	Administrativas	*Nosotros*, 5, febrero 1938, p. 48	notas administrativas
La redacción	Aviso a los compañeros	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, contraportada	proyectos editoriales
Lacaze Duthiers, G.	Moral inmoral y ética individualista	*Ética*, 4, abril 1927, pp. 14-15	individualismo, moral
Lacaze Duthiers, Gerardo de	Los prejuicios en materia sexual	*Iniciales,* 4/5, mayo 1932, p. 2	sexualidad, prejuicios sexuales
Lacaze-Duthiers, Gérard de	La prehistoria	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), pp. 10-12	historia, divulgación
Lacerda de Moura, María	Esclavitud sexual	*Iniciales,* 5/8, agosto 1933, p. 8	sexualidad, condición femenina
Lacerda de Moura, María	Han Ryner, el Sócrates moderno	*Al Margen*, 6, marzo 1938, p. 1	Ryner
Lafleche, Dr.	No hay sífilis, sólo hay sifilíticos	*Iniciales,* 1/5, agosto 1929, p. 107	sexualidad, enfermedades venéreas

Lafuente, T.	Sobre el Congreso Naturista de Málaga (2)	*Ética*, 12, enero 1928, pp. 33-36	naturismo, asociacionismo
Lattelaro, Francisco	¿Sabéis quién soy?	*Iniciales,* 2/4, agosto 1930, p. 45	educación
Leante, Eugenio	El abuso sexual. La sexualidad humana es antinatural	*Iniciales,* 2/4, agosto 1930, p. 44	sexualidad, obsesión sexual
Leante, Eugenio	A las feministas	*Iniciales,* 4/3, marzo 1932	sexualidad, condición femenina
Lectors	Correo Nuestro	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 47-48	correspondencia de los lectores
Libertad, E.	Seamos eclécticos	*Ética*, 11, noviembre 1927, pp. 15-17	individualismo, eclecticismo
Llauradó, A. G.	Sobre sensualismo	*Iniciales,* 7/6, junio 1935, pp. 9-12	sexualidad, derecho a disfrutar del sexo
Lorulot, André	Perversiones y desviaciones del instinto genital (I)	*Iniciales,* 4/5, mayo 1932	sexualidad, anomalías sexuales, fetichismo
Lorulot, André	Perversiones y desviaciones del instinto genital (II)	*Iniciales,* 4/6, junio 1932, p. 2	sexualidad, anomalías sexuales
Lorulot, André	Perversiones y desviaciones del instinto genital (III)	*Iniciales,* 4/7, julio 1932, pp. 2-4	sexualidad, anomalías sexuales,
Lorulot, André	Perversiones y desviaciones del instinto genital (IV)	*Iniciales,* 4/8, agosto 1932, pp. 2-5	sexualidad, anomalías sexuales
Lorulot, André	Perversiones y desviaciones del instinto genital (V)	*Iniciales,* 4/9, septiembre 1932, pp. 2-8	sexualidad, anomalías sexuales
Loyot, Prof. Noel	El desnudo y el vestido	*Iniciales,* 4/7, julio 1932, p. 5	naturismo, nudismo
Malatesta, Errico	Los anarquistas. En el gobierno. En los sindicatos. En el antifascismo	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), p. 24	política y revolución
Malatesta, Errico	La voluntad	*Nosotros*, 2, noviembre 1937 p. 23	anarquismo, voluntad
Martí, Juan	Naturismo	*Ética*, 21, septiembre 1928	naturismo
Martín Arjona, J.	Crónica. La eterna víctima	*Ética,* 22, noviembre 1928, pp. 11-12	sexualidad, condición femenina
Martín, J.	El problema terrible	*Ética*, 22, noviembre 1928, pp. 20-22	sexualidad, condición femenina
Martínez Novella, J.	El mundo se desnuda	*Iniciales,* 2/3, abril 1930, pp. 29-32	naturismo, nudismo

Martínez, M.	Rebeldes de botín	*Al Margen*, 2, 1937, p. 4	revolución, Guerra Civil
Martínez, M.	Rebeldes de botín	*Al Margen*, 2, 1937, p. 4	individualismo, Guerra Civil
Martínez, M.	Revolución	*Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 5	individualismo, revolución y revuelta
Maymón, Antonia	Amor	*Iniciales,* 2/4, agosto 1930, p. 29	amor, renuncia amorosa
Maymón, Antonia	La dicha	*Ética*, 5, mayo 1927, pp. 19-20	naturismo
Maymón, Antonia; Lafuente, Tomás	Del Congreso Naturista de Málaga (I)	*Ética*, 11, noviembre 1927, pp. 27-31	naturismo
Medina González, M.	Señales en la ruta amorosa. Lo espiritual y lo material en las relaciones sexuales	*Iniciales,* 5/7, septiembre 1933, pp. 5-6	sexualidad, moral
Medina González, M.	Encuesta sobre el nudismo	*Iniciales,* 1/8, octubre 1929, pp. 134-135	naturismo, nudismo
Medina González, Manuel	«Amai e no vos multipliqueis», de María Lacerda de Moura	*Iniciales,* 5/7, julio 1933	sexualidad, neomalthusianismo
Medina González, Manuel	Libros. A mulher é una degenerada, de María Lacerda de Moura	*Iniciales,* 5/9, septiembre 1933, p. 12	individualismo, sexualidad
Miró, M.	Pluralismo amoroso	*Iniciales,* 2/3, abril 1930, pp. 32-33	amor libre, amor plural
Miró, M. (*Orim*)	Tríptico	*Ética*, 3, marzo 1927, p. 12	individualismo, principios generales
Mongeot, M. K. de	De la nudez moral	*Iniciales,* 4/10, octubre 1932, pp. 8-9	naturismo, nudismo
Monteamor, Helios	La anarquía y el naturismo integral	*Iniciales,* 7/1-5, mayo 1935, p. 11	naturismo
Montseny, Federica	Personalidad	*Ética*, 5, mayo 1927, pp. 9-10	individualismo, principios generales
Morales Guzmán	Los enemigos del amor	*Al Margen*, 5, marzo 1938, p. 3	amor libre, prejuicios
Moreno, Juan Ramon	Fijando posiciones (CN Málaga)	*Ética,* 12, enero 1928, pp. 36-37	naturismo
Muro	Temas de arte. El secreto de «El Greco»	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 21-23	arte, biografía

Muro	Temas de arte. Murillo	*Nosotros*, 5, febrero 1938, pp. 37-39	biografía, Murillo, arte
Natura, Dolores	Baladas maternas	*Iniciales,* 7/7, julio 1935, p. 9	sexualidad, condición femenina
Nettlau, Max	La anarquía y el individualismo	*La Revista Blanca*, 160, enero 1930, pp. 369-374	individualismo
Noja Ruiz, Higinio	Eliseo Reclús	*Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 39-42	biografía
Noja Ruiz, Higinio	Errico Malatesta	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 40-43	biografía
Noja Ruiz, Higinio	La soberanía individual	*Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 31-35	individualismo, soberanía individual
Noja Ruiz, Higinio	El individuo en la sociedad	*Nosotros*, 5, febrero 1938, pp. 12-17	individualismo, individuo y sociedad
Odin, Raoul	Algo sobre colonias libertarias	*Iniciales,* 7/11, noviembre 1935, p. 6	individualismo, colonias
Olcina, Arsenio	Trazos de la revolución. Un faccioso	*Al Margen*, 2, 1937, p. 2	antimilitarismo
Olcina, Arsenio	Trazos de la revolución. Los condendados	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), pp. 19-21	guerra y revolución
Olcina, Arsenio	Trazos de la revolución. Un faccioso	*Al Margen*, 2, 1937, p. 2	antimilitarismo
Oliveras, S.	Reflexiones sobre el ideal anarquista	*Al Margen*, 4, diciembre 1937, p. 6	individualismo, revolución cotidiana
Paredes, Félix	Teatro de la revolución y revolución del Teatro	*Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 42-46	teatro, teatro revolucionario
Pérez, Ramón	Anarquía	*Al Margen*, 2, 1937, p. 2	anarquismo, definición, antidogmatismo
Pi, Juan del	Eso no es anarquismo	*Iniciales,* 5/1, enero 1933, p. 14	individualismo, relación con otros grupos
Puente, Isaac	La fundamental tarea	*Ética*, 11, noviembre 1927	individualismo
Puente, Isaac	Métodos anticoncepcionales prácticos	*Iniciales,* 5/5, mayo 1933	neomalthusianismo, anticonceptivos
Puente, Isaac	Ventajas e inconvenientes de los procedimientos anticoncepcionales	*Iniciales,* 6/9, septiembre 1934, pp. 7-9	neomalthusianismo, anticonceptivos
Puente, Isaac	La fundamental tarea	*Ética*, 11, noviembre 1927	individualismo, naturismo

Ramos, M.	Saber Morir	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), p. 31	muertes heroicas
Ramos, M.	La Propiedad (I). Origen y modo de aceptarla y combatirla. Las diferentes teologías. Mínimo introito	*Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 35-38	propiedad
Ramos, M.	La Propiedad (II). Concepto religioso: la propiedad es de Dios. Concepto socialista: la propiedad es de la sociedad. Inmutabilidad de principios en uno y otro concepto de la divinidad	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 36-39	propiedad
Redacción	Quicio (Editorial)	*Iniciales,* 4/12, diciembre 1932, p. 1	neomalthusianismo
Redacción	Un descubrimiento fisiolójico (sic!)	*Iniciales,* 7/7, julio 1935	neomalthusianismo, anticonceptivos
Redacción	Un progreso en los medios anticoncepcionales	*Iniciales,* 5/8, agosto 1933	neomalthusianismo, contracepción
Redacción	Sindicato único de pedantes	*Iniciales,* 4/8, agosto 1932	individualismo, relación con otros grupos
Redacción	Quicio	*Iniciales,* 4/11, noviembre 1932, p. 1	individualismo, relación con otros grupos
Redacción	Entre nosotros	*Iniciales,* 9/1, p. 15	individualismo, colinias
Redacción	A propósito del 14 de abril	*Iniciales,* 4/5, mayo 1932, p. 1	individualismo, principios
Redacción	Sobre nuestra encuesta	*Iniciales,* 2/1, enero 1930, sup.I	naturismo, nudismo
Redacción	La persecución del nudismo	*Iniciales,* 4/7, julio 1932, pp. 1-2	naturismo, nudismo
Redacción	Quicio	*Iniciales,* 4/10, octubre 1932, p. 1	naturismo, nudismo
Redacción	Aviso	*Iniciales,* 12, enero 1928, p. 50	educación, autodidactismo
Redacción	Sociedad Idista Española	*Iniciales,* 1/6, septiembre 1929, sup.	educación, lenguas internacionales
Redacción	Ateneo Naturista Ecléctico	*Ética*, 5, mayo 1927, p. 31	individualismo, asociacionismo
Redacción	Noticias y datos	*Ética*, 22, noviembre 1928, p. 22	individualismo, asociacionismo

Redacción	Ateneo Naturista Ecléctico	*Ética*, 3, marzo 1927, pp. 18-19	individualismo, asociacionismo
Redacción	Entre amigos	*Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 4	individualismo, asociacionismo
Redacción	Entre amigos	*Al Margen*, 6, marzo 1938, p. 5	individualismo, asociacionismo
Redacción	Proclama	*Iniciales,* 2/3, abril 1930, sup. 1	individualismo, relación con otros grupos
Redacción	Nuestras ideas y nuestros propósitos	*LRB*, junio 1923, pp. 1-2	*La Revista Blanca*
Redacción	IV Congreso de la Liga Mundial por la Reforma Sexual	*Iniciales,* 2/5, diciembre 1930	neomalthusianismo, eugenismo
Rocker, Rudolf	El Estado	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 31-35	Estado
Roldán, Fernando	Realizaciones inmediatas, compenetración y libre camaradería	*Al Margen*, 6, marzo 1938, p. 6	individualismo, asociacionismo, colonias individualistas
Ruiz, Diego	Japón contra España. Un panteísmo militar. El límite cero como valor de una vida	*Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 14-16	política internacional, imperialismo japonés
Ryner, Han	Individualismo	*Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 24-30	individualismo, epicureísmo
Ryner, Han	La sabiduría	*Nosotros*, 5, febrero 1938, pp. 6-8	individualismo, filosofía
Ryner, Han	El amor filosófico	*Ética*, 23, diciembre 1929, p. 4	amor filosófico
Ryner, Han	Amor platónico	*Iniciales,* 1/8, octubre 1929, p. 129	amor filosófico, amor plural
S. de L.	Funesto equívoco	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), pp. 14-15	política internacional, antifascismo
sin firma	Leído y visto	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), pp. 46-48	crítica bibliográfica
sin firma	Aviso importante	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?)	*Nosotros*, correspondencia
sin firma	Sociología	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, p. 2	sociología
sin firma	Insensatez	*Nosotros*, 4, enero 1938, p. 2	individualismo

sin firma	Correo nuestro	*Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 47-48	correspondencia
sin firma	Clima ideal	*Nosotros*, 5, febrero 1938, p. 2	anarquismo, democracia
sin firma	Peligros de una mediocridad	*Al Margen*, 5, marzo 1938, p. 3	individualismo, individuo y sociedad
sin firma (¿Giménez Igualada, M.?)	Fecundidad	*Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 3-4	*Nosotros*, declaración de principios, editorial
sin firma (¿Giménez Igualada, Miguel?)	Bondad es firmeza	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, pp. 3-5	guerra y moral
sin firma (¿González Pacheco, R?)	Saludo	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), p. 3	*Nosotros*
sin firma (¿González Pacheco, R.?)	España. Ubicación. Política. El Pueblo. Palabras y hechos. Posición nuestra	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), pp. 4-7	guerra y revolución
sin firma (¿González Pacheco, Rodolfo?)	Del Cerro al Tibidabo.	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), pp. 32-33	exaltación CNT-FAI
Sakuntala	Inquietudes. La decepción	*Ética*, 22, noviembre 1928, pp. 15-16	sexualidad, condición femenina
Sampériz Janín, J.	Vargas Vila a (sic!) muerto	*Iniciales,* 5/8, agosto 1933, p. 17	biografía
Sampériz Janín, J.	¿Siluetas libres?	*Iniciales,* 6/10, octubre 1934	individualismo, moral
Santana Calero, L.	La tragedia de los sexos	*Iniciales,* 8/4, abril 1936	sexualidad, liberación sexual, crítica a la sexualidad tradicional
Santanta Calero, J.	Forjemos valores individuales	*Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 7	individualismo, filosofía
Saride, M.	Esperanza	*Al Margen*, 2, 1937, p. 3	crítica al escepticismo
Saturn	Fundemos núcleos de afinidad	*Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 4	individualismo, asociacionismo
Serrano, Dr.	Cinco lecciones de educación sexual (I)	*Iniciales,* 6/8, agosto 1934, pp. 3-4	sexualidad, moral
Serrano, Dr.	Cinco lecciones de educación sexual (II)	*Iniciales,* 6/9, septiembre 1934, pp. 5-6	sexualidad, moral
Serrano, Dr.	Cinco lecciones de educación sexual (III)	*Iniciales,* 6/10, octubre 1934, pp. 2-3	sexualidad, moral
Srittmater, E.	Ética vegetariana	*Ética*, 4, abril 1927, pp. 21-24	naturismo, vegetarianismo

Steinberg, Isaac	La carta	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), p. 44	correspondencia con la revista
Stopes, Dra.	Propagar la anticoncepción es una necesidad urgente (I)	*Iniciales,* 5/6, junio 1933, pp. 10-11	neomalthusianismo
Stopes, Dra. Mary	Propagar la anticoncepción es una necesidad urgente (II)	*Iniciales,* 5-7, julio 1933, p. 12	neomalthusianismo
Stopes, Dra. Mary	Contraceptivos	*Iniciales,* 5/8, agosto 1933	neomalthusianismo, contraceptivos
Talvez	¿Puede uno considerarse realmente al margen?	*Al Margen*, 2, 1937, p. 3	individualismo, Guerra Civil
Talvez	¡Sí, hablemos de individualismo!	*Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 2	individualismo, relación con otros grupos
Talvez	¿Individualista y revolucionario?	*Al Margen*, 4, diciembre 1937, p. 2	individualismo, revolución y revuelta
Talvez	¿Es la prostitución un mal necesario?	*Al Margen*, 5, marzo 1938, p. 2	amor libre, anomalías sexuales, prostitución
Tato Lorenzo, José	A través de nuestras lecturas. Ideas a la criba	*Iniciales,* 7/10, octubre 1935, p. 1	individualismo, nudismo
Teatro del Pueblo	Teatro del pueblo. El teatro y la revolución	*Nosotros*, 2, noviembre 1937, pp. 45-46	teatro
Urales, Federico	El individualismo y la solidaridad humana	*LRB*, 159, enero 1930	individualismo
Vachet, Dr. Pedro	Beneficios del desnudo integral	*Iniciales*, 1/6, septiembre 1929, p. 117	naturismo, nudismo
Vachet, Dr. Pedro	El nudismo, la moral y la salud	*Iniciales,* 4/4, abril 1932, pp. 6-8	naturismo, nudismo
Vachet, Dr. Pedro	Moral y nudismo	*Iniciales*, 4/5, mayo 1932, pp. 3-4	naturismo, nudismo
Valle, Adrián del	Mercantilismo médico. Crítica a la medicina tradicional	*Ética*, 3, marzo 1927, p. 3	naturismo, medicina
Vernet, Magdalena (trad. Ecléctico)	Educación y revolución. A propósito de la Educación y la Paz	*Ética*, 9 septiembre 1927, pp. 27-30	educación, revolución cotidiana
Vidal, Gonzalo	Natura	*Al Margen*, 2, 1937, p. 3	naturismo
Vidal, Gonzalo	Irreverencias. La ley de las mayorías	*Nosotros*, 3, diciembre 1937, p. 30	individualismo, democracia
Vidal, Gonzalo	Irreverencias. El culto a los muertos. Ante el juez. Federalismo	*Nosotros*, 4, enero 1938, pp. 21-23	muerte, justicia, federalismo

Vidal, Gonzalo	Natura	*Al Margen*, 2, 1937, p. 3	naturismo
Vidal, Gonzalo	Temas femeninos. La mujer y la libertad	*Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 4	amor libre, condición femenina
Vidal, Gonzalo.	Irreverencias. Mi egoísmo	*Nosotros*, 2, noviembre 1937, p. 22	individualismo, egoísmo
Vogt, Carlos	La Anarquía	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), p. 2	anarquismo
Vulgus	Individualismo	*Al Margen*, 3, noviembre 1937, p. 3	individualismo, principios generales
Zeta	Revolucionarios y reformistas	*Nosotros*, 1, s/f (oct. 1937?), pp. 8-9	revolución y reforma

III. PUBLICACIONES PERIÓDICAS CONSULTADAS

Al Margen (Barcelona y Elda)
Bandera Negra (Montevideo y Buenos Aires)
Ciencia Social (Barcelona)
Estudios (Valencia)
Ética (Barcelona)
Generación Consciente (Buenos Aires)
Generación Consciente (Alcoi y Valencia)
Iniciales (Barcelona)
La Revista Blanca (Madrid)
La Revista Blanca (Barcelona)
L'en dehors (París y Orleans)
Liberty (Boston)
Nosotros (Valencia)
Pentalfa (Barcelona)
Regeneració (Barcelona)
Solidaridad Obrera (Barcelona)

IV. SIGLAS UTILITZADAS

AEP Ateneu Enciclopèdic Popular
AHN Archivo Histórico Nacional de Salamanca
ANE Ateneu Naturista Eclèctic
BA Biblioteca Arús
CDHS Centre de Documentació Històrico-Social
CEHI Centre d'Estudis Històrics Internacionals
CIRA Centre International de Recherches sur l'Anarchisme
CNT Confederación Nacional del Trabajo
FAI Federación Anarquista Ibérica
FAL Fundación Anselmo Lorenzo
IFHS Institut Français d'Histoire Sociale
IISG Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis
IMHB Institut Municipal d'Història de Barcelona
LRB *La Revista Blanca*
LRS Lliga per a la Reforma Sexual

Índice onomástico

A

B

C

CH

D

E

F

T

U

V

W

Z